ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

VOLUMEN XLIV

ANNO 1978

OCP, XLIV (1978) 263-272

La spiritualità dell'Oriente cristiano

Lo studio della spiritualità dell'Oriente cristiano ha una gloriosa tradizione al Pontificio Istituto Orientale.

Il primo ad emanciparne progressivamente la disciplina, fino allora implicita nella patrologia orientale, fu Maurice VILLER S.J., già fondatore con J. de GUIBERT S.J. della *Revue d'ascetique et de mystique* e, in seguito, fondatore e direttore del *Dictionnaire de spiritualité*.

Il suo corso al Pontificio Istituto Orientale si intitolava nel 1923, « Doctrina et praxis vitae asceticae et mysticae tempore Patrum orientalium ». L'anno seguente era formulato, « Doctrina spiritualis Patrum orientalium per quattuor prima saecula ». Ma nel 1926 era già, « Ascetica doctrina Orientis indivisi » (1).

VILLER preparò la strada a Irénée HAUSHERR S.J., incontestabilmente il « maestro » degli studi sulla spiritualità dell'Oriente cristiano.

HAUSHERR cominciò ad insegnare all'Orientale nel 1928 e il suo corso si chiamava, « Asceticae et mysticae » (2).

Dotato di eccellente preparazione filologica, HAUSHERR affrontò direttamente fonti, anche inedite, greche, siriache, arabe e armene. Studiò opere e personaggi singoli e insieme preparò la sintesi, trattando di numerosi temi generali: la compunzione, la direzione spirituale, la preghiera, la contemplazione, il monachesimo. Ma soprattutto HAUSHERR, come scrive GUY, « ne s'est pas contenté d'être le philologue qui édite des textes ou l'érudit qui élucide tel ou tel point particulier d'histoire; il a su acquérir une connaissance intérieure et savoureuse de la spiritualité qui animait nos pères dans la foi. Mieux encore: il a su, par ses publications écrites et par son enseignement oral, faire partager à

(1) Cfr. *Acta Pontificii Instituti Orientalis*, Romae 1923-26.
(2) *Ibid.*, Romae 1928.

d'autres la passion qui l'anime, et leur permettre de réaliser à quel point la sagesse chrétienne d'autrefois peut encore être aujourd'hui source de vie » (3).

Questa « connaissance intérieure et savoureuse » Hausherr l'ha saputa trasmettere al suo discepolo Thomas Špidlík S.J., che gli è succeduto in cattedra ed è attualmente Decano di una delle Facoltà dell'Istituto.

Špidlík, non solo segue degnamente le orme dei suoi due grandi predecessori, nell'insegnamento della stessa disciplina, ma ha portato a termine un'impresa che Viller e Hausherr avevano preparato ma non osato compiere: una sintesi generale di tutta la spiritualità dell'Oriente cristiano.

È uscito infatti, Th. Špidlík S.J., *La spiritualité de l'Orient Chrétien*, Manuel systématique, « Orientalia Christiana Analecta » n. 206, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1978.

Erano già apparse, è vero, panoramiche della stessa spiritualità (4). La loro successiva pubblicazione aveva dimostrato che un'opera del genere era molto attesa. Ma nessuna opera precedente, con tutti i suoi meriti, aveva ardito abbracciare un campo così esteso, né preteso colmare così ampia lacuna.

Špidlík, che ha all'attivo varie monografie scientifiche ad alto livello (5) e moltissimi saggi e articoli, ha dato a quest'opera una struttura volutamente didattica. Una brevissima introduzione la presenta con modestia come un manuale di prima informazione, base di ulteriori ricerche (p. 2).

La trattazione si articola in tredici capitoli e una breve conclusione. Il primo capitolo (pp. 5-27) tratta delle fonti della spiritualità cristiana orientale, cioè della Scrittura e della tradizione.

(3) Jean-Claude Guy S.J., Préface, I. Hausherr S.J., *Hésichasme et prière*, « Orientalia Christiana Analecta » n. 176, Roma 1966, p. v.

(4) V. Losskij, *Essai sur la théologie de l'Église d'Orient*, Paris 1944; L. Bouyer, *La spiritualité orthodoxe* [etc.] in: Id., *Histoire de la Spiritualité chrétienne*, III, I, Paris 1965; P. Evdokimov, *Spiritualité orientale*, Abbaye de Bellefontaine 1977.

(5) Th. Špidlík S.J., *Joseph de Volokolamsk*, Un chapitre de la spiritualité russe, « Orientalia Christiana Analecta » n. 146, Roma 1956; — *La sophiologie de Saint Basile*, « Or. Chr. An. » n. 162, Roma 1961; — *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus*, « Or. Chr. An. » n. 172, Roma 1965; — *Grégoire de Nazianze, Introduction à sa doctrine spirituelle*, « Or. Chr. An. » n. 189, Roma 1971.

Sullo sfondo delle culture locali preesistenti, specialmente la giudaica e l'ellenistica, nascono varie letterature cristiane, caratterizzate da correnti diverse.

Il secondo capitolo, *La vita in Dio* (pp. 29-51), affronta in prospettiva trinitaria il rapporto del cristiano con lo Spirito, con Cristo e con il Padre.

Il capo terzo, *La vita nuova* (pp. 53-83) studia l'uomo in quanto immagine e somiglianza di Dio. Se l'immagine di Dio è insita nell'uomo, la rassomiglianza con Dio si perfeziona progressivamente (pp. 56-57). I segni dell'essersi uno incamminato decisamente nella via dello spirito sono diversi, ma il più sicuro è quello della pratica eroica della carità. Nel campo della *theoria*, per guardarsi dagli inganni, ci vogliono la *diorasis* e il discernimento degli spiriti (pp. 82-83).

Il quarto capitolo (pp. 85-120) si occupa dell'antropologia sottostante alla spiritualità orientale. La dicotomia filosofica, corpo e anima, è integrata dalla tricotomia spirituale, corpo, anima e Spirito.

L'Oriente riprende il linguaggio biblico nell'accezione che dà al termine *cuore*. È il centro della persona umana, attraverso cui l'uomo entra in contatto con tutto quanto esiste (p. 109). Sul cuore si concentra l'attenzione di chi vuol progredire nella vita spirituale. Bisogna custodire il cuore.

Il corpo è dunque sconfessato per influsso del dualismo platonico? Non si può negare che lo spiritualismo esagerato, come riconosce Soloviev (p. 114) è sempre stato una tentazione per l'Oriente cristiano. Ma non bisogna neppure isolare dal loro contesto certe espressioni della patristica orientale. Il sesso, le malattie, la morte sono punti nevralgici per accertare la vera concezione dei padri orientali sulle realtà terrestri.

Il capitolo quinto si intitola, *Cosmologia spirituale* (pp. 121-145). Se nella concezione platonica il mondo delle idee ha un primato sul mondo dei sensi e il neoplatonismo tenta appena con l'intermediario dell'anima universale di superare quel dualismo, per lo stoicismo invece, visibile e invisibile sono facce dello stesso unico mondo e la cosmologia stoica è antropocentrica, in quanto l'uomo è centro di tutto il cosmo. Il Cristianesimo, nella sua originalità, conserva in qualche modo ambedue gli elementi, platonico e stoico, del primato dello spirito e della religione cosmica. Combattendo gli gnostici, i Cristiani infatti riabilitano la materia.

La spiritualità orientale continua ad esprimere la sacralità del cosmo, da Clemente di Alessandria fino ai sofiologi russi. Pure tipica della concezione cristiana orientale è la cosiddetta *oikonomia* divina che collega storia ed eternità.

Il capitolo sesto o della sociologia spirituale (pp. 147-171) considera l'uomo nella sua dimensione sociale. Il comandamento principale, o dell'amore del prossimo, è al centro di tale concezione. La commemorazione dei santi, più che per l'efficacia dei loro meriti, vale per il vincolo di carità che ci lega a loro. Essa torna a nostra gloria in quanto glorificazione di nostri fratelli (p. 155). La mariologia orientale è genuinamente ecclesiale. Maria assomiglia più di qualunque altro essere umano all'immagine divina. Pure la teologia della vita religiosa si integra nella teologia della Chiesa. Il monaco, dice Evagrio, è separato da tutti e unito a tutti (p. 158).

Famiglia e stato sono visti dai Cristiani orientali nella prospettiva ecclesiale. Anzi, il rapporto fra potere civile e potere religioso, è concepito in maniera diversa in Oriente e in Occidente, sia prima che dopo Costantino.

Dalla concezione ecclesiale sgorgano conseguentemente i doveri del cristiano: correzione fraterna, servizio della parola, elemosina, lavoro quotidiano, pratica della carità e dell'apostolato, educazione della gioventù.

Il capitolo settimo (pp. 173-198) si occupa della pratica ascetica negativa: distacco, spogliamento, mortificazione, continenza. Bisogna purificarsi dal peccato e dalle sue conseguenze. Della compunzione le lacrime possono essere manifestazione esteriore, ma il timore di Dio ne è la sorgente. Il capitolo ottavo è dedicato ai temi della fuga dal mondo e della rinuncia (pp. 199-223). La fuga dal mondo comporta la povertà, la vita eremitica o la cenobitica, il taglio netto con gli affetti familiari ed altre austerità. La rinuncia comprende la temperanza, la castità, che si basa sul dovere di conservare l'innocenza battesimale o nel riacquistarla, una volta perduta. La verginità è sommamente apprezzata. Infatti si adducono in favore di tale stato l'equazione, verginità-martirio, le parole evangeliche sul rendersi eunuchi per il regno dei cieli, l'ideale dell'*angelikos bios* o vita angelica, ecc. Anche la mortificazione corporale nelle sue varie forme, viene puntualmente motivata.

Il capitolo nono ha per tema il combattimento spirituale (pp. 225-256). Il monaco è per eccellenza colui che viene provato. E la lotta è diretta essenzialmente contro i demoni. Questi non sono affatto causa del peccato, ma riescono al più a introdurre in noi insinuazioni tendenti al male. Bisogna dunque guardarsi dall'influsso diabolico sui pensieri. Massimo il Confessore afferma che non si peccherebbe mai in azioni se non si peccasse in pensiero (p. 232). Il *logismos* è un'immagine che sorge nell'uomo dotato di sensibilità. Non proviene direttamente dalle cose create da Dio. Ma dall'influsso che il demonio ha sullo stato del corpo (p. 235). L'origine di una insinuazione malvagia non può essere Dio o gli angeli o la natura creata da Dio, ma solamente il demonio e la libera decisione dell'uomo (p. 236). Il meccanismo della tentazione di pensiero è analizzato in maniera ammirevole dagli spirituali d'Oriente, specie da Evagrio, Esichio, Filoteo. Gli occidentali si accontentano di elencare tre fasi: *suggestus, delectatio, consensus*. Gli orientali ne enumerano fino a sei. Anche l'*agere contra* riguarda chiaramente i suggerimenti del maligno, come si può leggere in Evagrio.

Coerenti con tutto ciò sono i temi fondamentali della spiritualità orientale del discernimento degli spiriti e dell'esame di coscienza.

Il capo decimo affronta il problema delle passioni (pp. 257-270).

Per la spiritualità cristiana orientale, come per lo stoicismo, le passioni non sono né buone né indifferenti, ma il termine passione è riservato alle malattie dell'anima. E l'ideale contrario dell'essere liberi da passione o *apatheia* deve molto alla concezione greca e stoica. D'altra parte l'*apatheia* cristiana è troppo vicina alla carità per meritare le accuse di Gerolamo (p. 269). L'*apatheia* non consiste nel non sentire le passioni, ma nel non consentirvi. Sta nel mezzo tra due passioni opposte. Soltanto chi entra nella strada dell'amore raggiunge l'*apatheia*.

Capo undecimo: prassi positiva e ricerca della volontà di Dio (pp. 271-292). Uno dei criteri indispensabili è l'obbedienza al padre spirituale. Sotto la sua guida l'asceta deve praticare le virtù, al vertice delle quali sta la carità.

Il capo duodecimo tratta della preghiera (pp. 293-310). È il respiro dello Spirito in noi. Può divenire stato abituale del cuore. È preghiera di silenzio nell'estasi, quando tutto tace.

Della teologia della preghiera fa parte la teologia dell'icona e dello spazio sacro. La preghiera infatti non si esprime soltanto con la voce, quando è vocale o con i concetti quando è mentale, ma si serve anche del mezzo iconografico e del mezzo spaziale architettonico nell'edificio sacro. Tipico della spiritualità orientale è il problema della preghiera incessante. Origene ne ha dato la soluzione: « Chi unisce alla preghiera le opere e le opere alla preghiera, costui prega senza posa » (p. 304). Ed ecco la preghiera del cuore o di Gesù; questa preghiera esicastica ha avuto una grande diffusione e assomiglia per certi aspetti a metodi psicosomatici praticati nello yoga e nello zen.

Il capitolo decimoterzo affronta il tema della contemplazione (pp. 311-331). Per Evagrio è il culmine della preghiera. Il cuore è l'organo proprio della contemplazione. La purificazione prepara il cuore alla *theoria* o alla visione. Vi è stretto rapporto fra carità e contemplazione. Non bisogna però attribuire alla carità una funzione strumentale. Si conosce in quanto si ama. Agape e gnosi sono due aspetti di una sola realtà. Sono due ali inseparabili, come dice Efrem.

C'è contemplazione di Dio attraverso le opere sensibili della creazione. Ma il vertice della contemplazione, o *theologia* in senso stretto, è la contemplazione della Trinità. Non si tratta evidentemente della visione diretta di Dio, soprattutto in Oriente dove si è sviluppata la teologia negativa dell'inconoscibilità divina. È visione indiretta che si verifica attraverso la visione di se stessi, della propria anima, dell'intelletto immagine di Dio, vivente la vita della grazia. Dio va verso l'uomo manifestando la sua gloria e l'uomo va verso Dio uscendo di sé, nell'estasi.

C'è posto allora per una notte dei sensi? Gregorio di Nissa descrive tre tappe, della luce, della nube e delle tenebre. Per Teofano il Recluso l'ultima è la tappa del sonno vigilante, in cui l'anima è dominata dalla sovrana presenza dello Spirito Santo (p. 329).

Con la contemplazione ha un particolare rapporto il continuo « ricordo di Dio ».

Una *Conclusione* (pp. 332-336) sintetizza a grandi linee la spiritualità dell'Oriente Cristiano. L'uomo è creato per divenire figlio di Dio. Tale « divinizzazione » dell'uomo è lo scopo della sua esistenza. La spiritualità è un cammino incessante per scoprire dietro il cosmo e le sue leggi, le relazioni personali dell'uomo

in Dio e con Dio. L'intensità della preghiera è il barometro di questa vita spirituale. Secondo la concezione antropologica che sottosta a tale spiritualità l'uomo deve compiere questo cammino verso Dio con tutto il suo essere, corpo, anima e spirito.

Il modello di tale pellegrinaggio è Cristo Dio fatto uomo. Ne risulta una spiritualità cosmica, ecclesiale, monastica, eremitica e cenobitica, di penitenza o di « ritorno » in vista della liberazione e della gioia spirituale; ascetica, cioè di azione in vista della contemplazione; del cuore, nel superamento del dualismo, spirito e materia; escatologica, cioè indirizzata alla gloria di Dio e intesa a vedere Dio in tutto.

* * *

Il manuale accorda l'intento pedagogico con il rigore scientifico, cosicché ogni affermazione è convalidata da citazioni e riscontri critici. È pure arricchito di una bibliografia scelta (pp. 337-385) di un elenco di letture consigliate (pp. 386-409) e di indici analitici (pp. 410-416). L'indice sistematico si trova invece all'inizio del volume (pp. V-XI).

Noi salutiamo la pubblicazione di questo manuale con sincera gioia e ne abbiamo letto le pagine con profondo interesse.

Sappiamo che l'A. si attende anche delle critiche. Un'opera pionieristica vi si espone fatalmente. Ci saranno, per esempio, coloro che noteranno la sottolineatura di alcuni aspetti a scapito di altri appena accennati. Per esempio, in un Oriente cristiano che ha visto la nascita e la fioritura di varie cristologie, l'aspetto cristologico della spiritualità orientale, pure affrontato nel primo capitolo e altrove, poteva essere maggiormente sviluppato.

Alcuni troveranno troppo rappresentata la spiritualità bizantino-slava in paragone delle spiritualità di lingua siriaca, araba, copta, etiopica o armena. Altri accuseranno l'opera di mancare della dimensione diacronica, ovvero storica. Ma una coraggiosa sintesi globale di una materia così vasta deve accettare il rischio delle carenze e forse anche di qualche errore.

Siamo peraltro sicuri che molti rileveranno gli aspetti positivi di un lavoro che è costato all'A. anni di fatiche e che non mancherà di portare ubertosi frutti.

Ecco, a mio parere, alcuni di tali aspetti positivi.

L'A. vi ha descritto efficacemente una spiritualità che dà il primo posto all'ascolto dello Spirito con la lettera maiuscola, cioè alla terza Persona della Trinità divina, lo Spirito Santo. L'affermazione di Serafino di Sarov, che l'identità del cristiano consiste nella sua acquisizione dello Spirito Santo (p. 35) (affermazione che provocherebbe, se conosciuta, l'entusiasmo di molti « carismatici » odierni dell'Occidente) è posta a ragione a capo di questo libro che trattando del rapporto dell'individuo con le Persone trinitarie mette in primo luogo il rapporto con lo Spirito Santo o santificatore (pp. 29-35).

L'A. ha pure il merito di evidenziare come la composizione armonica dell'uno e del molteplice, alla base di ogni ricerca spirituale, sia servita efficacemente da una antropologia che distingue *soma*, *psiche* e *pneuma*. Il cuore, centro della persona umana, è anch'esso un fulcro unificante. Il fatto che i dualismi più spinti, gnostico e manicheo, con la loro opposizione insuperabile tra Dio e Male, fra luce e tenebre, esoterismo ed essoterismo, siano nati nella stessa area geografica del Medio Oriente, ha forse provocato nel Cristianesimo orientale una salutare reazione superatrice del dualismo. Il cristiano orientale sembra meno dissociato e alienato del cristiano occidentale. Chi legge queste pagine constata come le opposizioni dualiste, frequenti in occidente, lascino il posto in Oriente alla *concordia discors* o *coincidentia oppositorum* tipica del fenomeno religioso. L'A. sottolinea a ragione il fatto che l'Oriente cristiano non ha avuto una controversia pelagiana. La frase, « Fate tutto come se dipendesse da voi, ma il risultato attribuitelo tutto a Dio », che l'Occidente riferisce a Ignazio di Loyola, è in realtà aforisma orientale sulle labbra dello Pseudo-Macario (p. 104).

Il concetto di natura, l'A. lo rileva giustamente, è diverso in Oriente e in Occidente. L'Oriente non parla di *natura lapsa*. Se per gli occidentali l'uomo spirituale è l'uomo naturale cui si sovrappone la grazia, per gli orientali invece l'uomo *kata physin* ha la fede, la sapienza, la carità. La conversione è un ritorno. L'oriente difende la bontà fondamentale della natura. Il concetto di peccato originale, che prima e dopo la Riforma esaspera il Cristianesimo occidentale, è diverso in oriente. Infatti nel combattimento spirituale dell'asceta orientale non è la natura che viene combattuta, ma la perversione influenzata dallo spirito del male. I pensieri cattivi vengono dal di fuori, piuttosto che dall'interno dell'uomo che è buono. La spiritualità orientale presenta

un asceta alla ricerca in se stesso della immagine di Dio. Il ritrovamento in sé di questa immagine è liberatorio. Uno scritto del Crisostomo è emblematico in tal senso: *Nessuno puo subire torto se non per colpa sua.* Per trovare sé stesso e la sua libertà l'asceta deve purificarsi attraverso l'*apatheia* da influssi esterni cattivi. L'*apatheia* non si confonde con l'insensibilità che è un vizio (menzionato dagli elenchi di vizi capitali) ma è presa di coscienza di Dio nell'uomo, condizione di quella carità che sta al vertice del cammino spirituale. In tal modo il cerchio aperto da Dio manifestando la sua gloria si chiude con la consapevolezza dell'uomo di essere immagine di Dio. Ecco perché, a parer nostro, bisognava dare maggior spazio in questa trattazione a Cristo, prototipo di ogni immagine di Dio, icona non fatta da mani umane, vedendo il quale si vede il Padre: io e il Padre siamo una cosa sola.

Quest'opera aiuterà inoltre il cristiano occidentale a conoscere e a capire meglio la propria spiritualità. L'Oriente e l'Occidente hanno vissuto a lungo nella medesima tradizione. Quando poi si sono separati, l'Occidente ha preso la propria strada esprimendosi in termini propri, proporzionati alla sua cultura. Ma spesso il significato profondo di questi termini non si afferra se non tornando all'origine e paragonando la spiritualità dell'Occidente con la spiritualità sorella dell'Oriente. È una scoperta attuale: noi occidentali abbiamo bisogno di conoscere la spiritualità orientale per penetrare meglio la nostra. Un caso esemplare si verifica, a mio parere, a proposito di quel maestro di spiritualità occidentale che è Ignazio di Loyola. La lettura di questo manuale dello ŠPIDLÍK mi ha convinto ancor più che certi capisaldi della spiritualità ignaziana ricevono luce nuova sullo sfondo della spiritualità orientale. L'*indifferentia* ignaziana acquista un'ulteriore credibilità nel paragone con l'*apatheia* degli orientali. Infatti le critiche contro l'*apatheia* da parte di Gerolamo sono simili alle critiche contro l'*indifferentia* ignaziana. Il modo di peccare con il pensiero, descritto da Ignazio, ricorda da vicino la profonda disamina psicologica degli autori d'Oriente. Il discernimento degli spiriti, vertice della prudenza ignaziana, trova la migliore esegesi in testi orientali. La distinzione del Loyola tra vanagloria e superbia è tipicamente evagriana e climachea. Anche per Ignazio, che chiude gli Esercizi spirituali con la *Contemplatio ad amorem obtinendum*, carità e contemplazione stanno alla sommità della scala. Il suo terzo modo di orare assomiglia alla preghiera esicastica.

Il libro dello ŠPIDLÍK costituisce inoltre un ottimo contributo alla fenomenologia dello spirito. Molti cristiani occidentali entusiasti dello studio di tecniche psicosomatiche fiorite presso altre religioni orientali, per esempio nell'Induismo e nel Buddismo, scopriranno in questo manuale come il Cristianesimo abbia in oriente una antichissima tradizione di tecniche psicosomatiche. Chi ha soltanto letto i *Racconti di un pellegrino russo* o ha conosciuto qualche lontana eco della controversia palamitica, troverà nuovi spunti e suggerimenti per approfondire le sue conoscenze.

Molti aspetti della spiritualità dell'Oriente cristiano qui descritti sono talmente orientali da ritrovarsi in qualche modo anche al di là del Cristianesimo, nell'Islam per esempio. Infatti a una concezione positiva della natura assomiglia la concezione islamica della *fiṭra*, lo stato buono in cui ogni essere umano viene posto dalla creazione. Anche l'accento posto sul cuore e sulla custodia del cuore o degli stati del cuore, è familiare al ṣūfī musulmano. L'ascesi musulmana distingue prassi e *theoria* come i neoplatonici e come i Cristiani. L'asceta islamico, come l'asceta cristiano orientale, rientra in se stesso per contemplare quello specchio di Dio che è l'io. L'immagine di Dio vi si riflette analogicamente a quanto avviene per il libro sacro, il Corano, nel quale Dio si riflette come su una tavola tersa e immacolata.

Per concludere, questa pubblicazione dello ŠPIDLÍK non passerà inosservata. Costituirà anzi un punto di riferimento e una base di partenza per continuare lo studio affascinante di una ricchissima spiritualità della storia umana.

Pontificio Istituto Orientale
piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Roma

V. POGGI S.J.

OCP, XLIV (1978) 273-308

Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung

Unter diesem Titel hat Hans-Joachim Schulz eine Studie veröffentlicht, die sich das ökumenische Ziel setzt, Katholiken, Orthodoxen und Protestanten die Eucharistie als Grundverwirklichung von Kirche zu zeigen (1). Eine solche Verwirklichung findet aber statt in der Ortskirche, worauf mit Nachdruck der russische Erzpriester N. Afanasiev in seiner "eucharistischen Ekklesiologie" hingewiesen hat. Im eucharistischen Geschehen kommt die Christusnachfolge zum Ausdruck und wird der Tod des Herrn kundgemacht (2). So muß man die Eucharistiefeier als "Ort der repräsentativsten Glaubensartikulation der Kirche" ansehen (3), und das Danksagungsgebet, eben die "Eucharistia", erscheint als "genuine Aussageform des christlichen Glaubens" (4).

Schulz bemüht sich, die "strukturelle Kontinuität" der am meisten repräsentativen eucharistischen Hochgebete in der Liturgiegeschichte aufzuweisen. Musterbeispiel ist die Eucharistia des Hippolyt (5). Danach wird die ekklesiologische Eucharistieauffassung der byzantinischen Anaphora in ihrer doppelten Form dargelegt, der des Chrysostomus und der des Basilius (6). Beide schließen sich in ihrer Struktur organisch an die Anaphora des

(1) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1976 (= *Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien*, Band XXXIX), 128 Seiten. Besprochen von H. M. Biedermann OSA, *Ostkirchliche Studien*, 27 (1978), S. 61-63, K. Gamber, *Theologische Revue*, 74 (1978), S. 52-54, und H. B. Meyer SJ, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 100 (1978), S. 510-512.

(2) Schulz, S. 20 ff.

(3) S. 24-32.

(4) S. 32-35.

(5) S. 11-12; 35-45.

(6) S. 46-55; 48-53; 53-55.

Hippolyt an. Der römische Kanon, der von Schulz zur Bestätigung seiner Sicht zusammen mit der alexandrinischen Anaphora behandelt wird, bereitet jedoch ein "Interpretationsproblem" ([7]).

Zu seinem Versuch einer "vergleichenden Liturgiedeutung" des römischen Kanons meint Schulz:

> "Der römische Kanon, der schon in seiner Anlage von der einheitlichen Grundstruktur der Typen Hippolyt — byzantinische Anaphora abweicht, scheint auf den ersten Blick auch eine andere Konzeption von der sakramentalen Bewirkung der eucharistischen Gegenwart Christi und von der Darbringung des Opfers zu vertreten" ([8]).

Schulz will nun zeigen, daß dies nicht der Fall ist, sondern daß der römische Kanon in seiner ursprünglichen Grundstruktur auf einer Linie mit den zuvor behandelten Hochgebeten steht. Dabei ist er sehr darauf bedacht geschichtlich voranzugehen und keine spätere Auffassung in frühere Texte hineinzutragen ([9]).

In der Folge konfrontiert Schulz die Eucharistielehre der liturgischen Überlieferung mit einer anderen Überlieferung, die er "dogmatische Sekundärtradition" nennt ([10]). Dies geschieht unter doppelter Rücksicht: insofern Taufbekenntnis und Liturgiebejahung Glaubensvoraussetzungen der Zulassung zur Eucharistie sind, und insofern — nicht die liturgische Überlieferung im Lichte der Eucharistielehre der Konzilien von Trient und Florenz, sondern umgekehrt — die Eucharistielehre von Trient und Florenz im Lichte der liturgischen Überlieferung gesehen wird ([11]).

Wenn das eucharistische Textgut — so Schulz — ein "besonders umfassender und adäquater Ausdruck der apostolisch grundgelegten Glaubensüberlieferung" ([12]) ist, dann offenbaren sich nicht nur Glaube und Lehramt, Sakrament, Opfer und Priesteramt, sondern auch kirchliche Einheit und Hirtenamt in der örtlichen Eucharistiefeier. Dem Erweis dient der folgende Abschnitt über die Strukturen des kirchlichen Amtes nach dem Zeugnis der Eucharistiefeier und insbesondere der Ordinationsliturgie ([13]).

(7) S. 56-72.
(8) S. 56.
(9) So z.B. S. 67.
(10) S. 72-87.
(11) S. 73-78; 78-87.
(12) S. 11.
(13) S. 87-122.

Was Schulz unter Strukturen des kirchlichen Amtes versteht, legt er im einzelnen unter fünffacher Rücksicht dar: das Amtspriestertum als Hirtenamt des priesterlichen Gottesvolkes ([14]); sakramentale Amtsübertragung und eucharistische Amtsausübung ([15]); die Konzelebration der Weihemesse als Darstellung des Amtes in seiner eucharistischen Funktion ([16]); sakramentale Amtsstruktur der Jurisdiktionshierarchie ([17]); und das heutige Verhältnis von Bischof und Presbyter im Lichte der eucharistischen Ekklesiologie ([18]). Am Schluß der Untersuchung stehen Konsequenzen und Ausblicke ([19]).

Die vorliegende Arbeit ist veröffentlicht als konfessionskundliche und kontroverstheologische Studie. Sie bildet keine leichte Lesung. Das hat seinen Grund im vielschichtigen Gegenstand, in dem liturgische, theologische, dogmatische, kirchenrechtliche, historische Rücksichten ineinandergreifen. Dazu kommt, daß der gelehrte Verfasser sich stellenweise in recht komplizierter Weise ausdrückt und seine inhaltsreichen Gedanken in gedrängter Kürze darbietet ([20]). Jedenfalls ist die Studie von vorn bis hinten anregend, nicht nur für den Liturgiewissenschaftler, sondern auch für den Theologen.

Hier kann nur zu einigen Grundvoraussetzungen oder Grundthesen des Verfassers Stellung genommen werden. Sie betreffen 1) die Inspiration durch die "eucharistische Ekklesiologie"; 2) die Frage nach dem, was in der Eucharistie geopfert wird; und 3) die Frage nach der Grundlegung der kirchlichen Hierarchie in der Eucharistiefeier.

(1) Eucharistische Ekklesiologie ([21]). Schulz berichtet, daß er frühe entscheidende Anregungen der euchari-

([14]) S. 91-93.
([15]) S. 93-98.
([16]) S. 98-102.
([17]) S. 102-113.
([18]) S. 113-122.
([19]) S. 122-126.
([20]) So u.a. S. 62-63; 88-89; 90.
([21]) Darüber unsere Untersuchungen: *Eucharistie und Kirche in der russischen Theologie der Gegenwart, Zeitschrift für katholische Theologie* 77 (1955), S. 257-300; 264 ff.; *Die byzantinisch-slawische Theologie über den Dienst der Laien in der Kirche, Ostkirchliche Studien,* 5 (1956), S. 243-284; 256 ff. Siehe außerdem u. Anm. 25.

stischen Ekklesiologie orthodoxer Theologen verdankt, namentlich Erzpriester N. Afanasiev ([22]), und daß er zwar eine eucharistische Ekklesiologie konsequent durchhalten wolle, aber sie doch nicht als gegensätzlichen Grundtyp zu einer universellen Ekklesiologie verstehe, wohl aber als Korrektiv von Strukturverschiebungen in der Amtsauffassung ([23]).

Afanasiev hat erstmalig über eine "eucharistische Ekklesiologie" in der russischen Schrift "Trapeza Gospondnja" ("Das Herrenmahl") ([24]) gehandelt und dabei eucharistische und universelle Ekklesiologie als unvereinbar einander entgegengesetzt ([25]). Betrachtet man Afanasievs Theorie vom Standpunkt der katholischen Lehre aus, so zeigt sich bei ihm die Tendenz, die Identität von Eucharistiefeier und Kirche zu verabsolutieren ([26]). Eine solche Tendenz ist bei Schulz gemildert, weil er den radikalen Gegensatz von eucharistischer und universeller Ekklesiologie im Sinne Afanasievs ablehnt.

Wichtig für die vorliegende Untersuchung ist die Tatsache, daß die eucharistische Ekklesiologie Afanasievs Spuren in den Diskussionsschemata und Dekreten des Vatikanum II hinterlassen hat ([27]). Besonders wurde erörtert, wieweit die allgemeine Kirche in der örtlichen Kirche enthalten oder gegenwärtig sei. Darüber handelt, in der "Constitutio Dogmatica de Ecclesia" Kapitel III, Nr. 26. Dasselbe wird kurz zusammengefaßt im "Decretum de pastorali Episcoporum munere in Ecclesia", Kapitel II, Nr. 11 zu Anfang:

"Dioecesis est Populi Dei portio, quae Episcopo cum cooperatione presbyteri pascenda concreditur, ita ut, pastori suo adhaerens

([22]) Schulz, S. 8, Anm. 6; 13, Anm. 14.

([23]) S. 13, Anm. 14.

([24]) Paris 1952, besprochen in *Orientalia Christiana Periodica*, 19 (1953) S. 441 ff.; 443-449.

([25]) Über das Problem handeln unsere Studien: *Ecclesiologia universale o eucaristica? Unitas*, it. Ausg., 20 (1965), S. 14-33; *Universal or Eucaristic Ecclesiology? Unitas*, engl. Ausg., 17 (1965), S. 87-106; *Der Primat Petri und seiner Nachfolger nach den Grundsätzen der universellen und der eucharistischen Ekklesiologie, Or. Chr. Per.* 31 (1965), S. 21-52; 277-294.

([26]) Siehe *Der Primat Petri* (s. Anm. 25), S. 40 ff.

([27]) *Ekklesiologischer Dialog mit Erzpriester Nikolaj Afanas'ev, Or. Chr. Per.* 33 (1967), S. 380-403; 398-401.

ab eoque per Evangelium et Eucharistiam in Spiritu Sancto congregata, Ecclesiam particularem constituat, in qua vere (*) inest et operatur Una Sancta Catholica et Apostolica Christi Ecclesia".

Bemerkenswert ist, daß an Stelle des Sternchens im vorausgehenden Schema das Wort "pleneque" stand, das aber gestrichen wurde, da es zu Mißverständnissen hätte Anlaß geben können, zum Schaden des Primates der örtlichen Kirche von Rom (28). Durch die Streichung sollte also bedeutet werden, daß die universelle, die allgemeine Kirche zwar wahrhaft in der örtlichen Kirche vorhanden ist, die durch Lehren, bzw. Hören des Evangeliums und durch Feier der Eucharistie zusammenkommt, daß aber dieses Sein der allgemeinen in der örtlichen Kirche nicht vollkommen ist. Afanasiev hatte dieses Ineinander zu stark betont. Schulz seinerseits betont es sehr stark.

Mit der vorliegenden Studie kommt in der Intention eine Untersuchung überein, die an dieser Stelle erwähnenswert ist. "La Chiesa nell'Eucaristia, per un'ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II" (29) ist der Titel, unter dem Bruno Forte gesammelt und untersucht hat, was sich als Konvergenz zum Thema "Kirche und Eucharistie" in der neuen katholischen, orthodoxen, protestantischen und anglikanischen Theologie sowie in der ökumenischen Literatur findet, dann aber vor allem im Vatikanum II selber und im nachkonziliaren katholischen Lehramt (30). Bei Forte läßt sich eine Parallelerscheinung zu Schulz feststellen: Da er von seinem Idealbild einer eucharistischen Ekklesiologie ausgeht, wirkt sein Urteil über das juridische, universale, zentrale Element der katholischen Ekklesiologie, wohl von ihm selbst ungewollt, des öfteren negativ. Er bemüht sich zwar sehr, die eucharistische Sicht durch die Erfordernisse der universalen Sicht zu ergänzen und auch diese positiv zu werten, hebt aber immer wieder die Mängel einer unvollkommenen eucharistischen Ekklesiologie im Vaticanum II hervor, wie besonders das Fehlen eines Hinweises auf eine noch allseitigere ekklesiale Gemeinschaft und einer ausdrücklichen Erwähnung des Geistwirkens, wodurch er sich mit Schulz und seinem Anliegen begegnet (31).

(28) S. 400-401 mit Anm.

(29) *Die Kirche in der Eucharistie*, Versuch einer eucharistischen Ekklesiologie im Lichte des Vaticanum II, Neapel 1975. Besprochen in *Or. Chr. Per.* 42 (1976), S. 241-243.

(30) FORTE, *La Chiesa nell'Eucaristia*, S. 23 ff.; 43 ff.; 56 ff.; 171 ff.; 315 ff.

(31) S. 288 f.; 319 f.; 217.

(2) Eucharistie als Opfer der Gemeinde. Schulz sucht klarzustellen, wie die Eucharistie in den östlichen Hochgebeten, angefangen mit der Didache, über Justin und Hippolyt und bis zu den Hochgebeten der späteren Zeit, als Opfer der Gemeinde erscheint. Ein besonderes Gewicht zuerkennt er der "Anamnese, dem Kernstück aller eucharistischen Hochgebete, von der zu zeigen sein wird, daß sie eine Opfer- und Konsekrationslehre enthält, die an liturgischer Anschaulichkeit und ekklesiologischer Transparenz der späteren scholastischen weit überlegen ist" (32).

Worin nun diese Opfer- und Konsekrationslehre besteht, mit anderen Worten, was nach Meinung von Schulz in der Eucharistie geopfert wird, sagt er sehr deutlich: "Die Eucharistiefeier ist Opfer der Kirche nicht als Opferung des Leibes und Blutes des Herrn. Von einer solchen Vorstellung weiß die frühchristliche und — wie sich zeigen wird — die ganze liturgische Überlieferung nichts. Vielmehr handelt die Kirche, konkret: die Gemeinde, in der Nachfolge Christi und gemäß seinem Auftrag, indem sie Brot und Wein spendet und an diesen Gaben ihre eigene Opfergesinnung darstellt, die ihr freilich nur aus der Kraft des Opfers Christi, und indem ihre Gaben zu dessen Zeichen werden, zum Heile gereichen kann" (33).

Durch den vorhergehenden Satz wird noch klarer, was gemeint ist: "Die Darbringung in ihrer Sinnbezogenheit auf das (auch in der Danksagung der *Eucharistia* zentrale) Kreuzesopfer Christi erscheint im liturgischen Geschehen nicht als Folge des Gedankens an die eucharistische Gegenwart des Leibes Christi, sondern vom ganzen Aufbau der liturgischen Handlung her (und besonders eindeutig in der Aussage der Anamnese) als das logisch Frühere gegenüber jenem Zustand, in dem die Gaben (als bereits "eucharistierte") "sancta" genannt werden und als heilige Speise und Heilsgabe Gottes erscheinen" (34).

Diese beiden Teile des Zitates werfen eine ganze Reihe von Fragen auf: 1) Ist die Eucharistiefeier Opfer Christi oder Opfer der Kirche? 2) Sagen die liturgischen Texte wirklich nicht, daß die Kirche Leib und Blut Christi opfert? 3) Was sagt dazu die

(32) SCHULZ, S. 23.
(33) S. 45.
(34) S. 44-45.

außerliturgische Überlieferung? 4) Wie nimmt sich die Frage aus, wenn man von dem ausgeht, was Christus zu tun befohlen hat? 5) Hat Schulz recht mit seiner Aufstellung des logisch Früheren bei Darbringung der eucharistischen Gaben? Versuchen wir eine Antwort auf die einzelnen Fragen.

1) Ob die Eucharistiefeier *auch* Opfer Christi sei, davon spricht Schulz an dieser Stelle nicht. Sein Bemühen geht nur dahin, aus den Texten der Liturgie, genauer der Anaphora, zu bestimmen, was Opfer der Kirche ist.

Nach traditioneller, durch Dokumente des gewöhnlichen und außergewöhnlichen Lehramtes der katholischen Kirche gestützter Lehre ist die Eucharistiefeier sowohl Opfer Christi als auch Opfer der Kirche.

Das Konzil von Trient spricht im Dekret über die Messe, Kapitel 1 und 2 von der Absicht Christi:

"ut dilectae sponsae suae Ecclesiae visibile (sicut hominum natura exigit) relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur eiusque memoria in finem usque saeculi permaneret" ([35]).

Und dann:

"Et quoniam in divino hoc sacrificio, quod in Missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis 'semel se ipsum cruente obtulit' (Hebr. 9,14; 27) ... Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa" ([36]).

Das Vaticanum II sagt in der "Constitutio De Sacra Liturgia", Kapitel 2, Nr. 47:

"Salvator noster in Cena novissima, qua nocte tradebatur, Sacrificium Eucharisticum corporis et sanguinis sui instituit, quo sacrificium Crucis in saecula, donec veniret, perpetuaret" ([37]).

Diese Worte hat Paul VI. in seiner eucharistischen Enzyklika "Mysterium Fidei" wiederholt ([38]). In derselben Enzyklika heißt es, nach Anführung von 1 Kor. 10,16 ("Calix benedictionis,

([35]) DENZINGER-SCHÖNMETZER, Nr. 1740.
([36]) Nr. 1743.
([37]) *Acta Apostolicae Sedis*, 56 (1964), S. 113.
([38]) PAUL VI. *Mysterium Fidei*, Nr. 11, A.A.S., 30 Okt. 1965, S. 753-774; 754.

cui benedicimus, nonne communicatio sanguinis Christi est? et panis, quem frangimus, nonne participatio corporis Christi est?"):

"Hanc Novi Testamenti novam oblationem quam praesignaverat Malachias, Ecclesia, a Domino et Apostolis edocta, semper obtulit" ([39]).

Des weiteren wird in "Mysterum Fidei" eine Stelle aus der Enzyklika Pius XII. "Mediator Dei" ([40]) angeführt:

"Sed est aliud..., id est Ecclesiam una cum Christo munere fungentem sacerdotis et victimae, Missae Sacrificium totam offerre in eoque et ipsam totam offerri" ([41]).

Diese Lehre geht auf die Väter zurück, von denen Augustinus namentlich genannt wird ([42]).

Der geweihte Priester bringt also das eucharistische Opfer dar sowohl im Namen Christi als auch im Namen oder Auftrag der Kirche. Da aber Christus das Haupt der Kirche, seines mystischen Leibes, ist, handelt der Priester auch, wenn er im Namen der Kirche zelebriert, im Auftrage Christi, von dem durch die Jahrhunderte hindurch jede kirchliche Vollmacht herkommt.

In den angeführten Texten wird als Opferpriester und Opfer in der Eucharistie immer Christus und nur Christus genannt. Eine Ausnahme bildet das Zitat aus "Mediator Dei". Hier wird gesagt, daß außer der Tatsache, daß die Kirche zusammen mit Christus Priester und Schlachtopfer ist, auch die gesamte Kirche, zusammen mit Christus, dargebracht wird, passiv, nicht aber, wie bei Schulz, daß die Kirche aktiv Brot und Wein darbringt als Sinnbild des Selbstopfers. Damit wird selbstverständlich nicht geleugnet, daß auch dieses Geopfertwerden der Kirche ein persönliches Selbstopfern einschließt.

Gemessen an den Texten des kirchlichen Lehramtes erscheint das, was Schulz als eucharistisches Opfer, als Spenden von Brot und Wein mit Opfergesinnung bezeichnet, überhaupt nicht der Kern des eucharistischen Opfers zu sein, sondern nur etwas Vorbereitendes, eben das, was man im Osten mit dem Wort "προσ-

([39]) *Mysterium Fidei,* S. 760.
([40]) *Mediator Dei, A.A.S.* 39 (1947), S. 521-595.
([41]) S. 552.
([42]) *Mediator Dei,* S. 552; *Mysterium Fidei,* S. 760-761.

κομιδή" ([43]), im Westen mit Opferung oder Offertorium benennt. Gewiß bleibt auch bei Schulz dieses Spenden von Brot und Wein in Opfergesinnung offen in Hinblick sowohl auf das Kreuzesopfer wie auf die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie. Aber es wird in dieser Konzeption nicht deutlich, daß das eucharistische Opfer real, im Vollsinn überhaupt erst vorhanden ist mit der Gegenwart des Opferleibes und Opferblutes des Herrn. Dazu genügt nicht das sinnbildliche Hingerichtetsein von Brot und Wein auf den Leib und das Blut Christi noch auch die von Schulz unterstrichene Tatsache, daß die Opfergesinnung der Gläubigen Kraft und Bedeutung erst aus dem Kreuzesopfer und aus den bereits eucharistierten Gaben erhält.

2) Sagen die Hochgebete selber nicht, daß die Kirche Fleisch und Blut Christi darbringt? Gleich hier erhebt sich die Frage, wie denn die Lehre vom Opfern des Leibes Christi, wenn sie in den Hochgebeten überhaupt nicht enthalten ist, seit über 1000 Jahren Gemeingut der katholischen und auch orthodoxen Kirche werden konnte. Nach Schulz ist dies anders gekommen. Die abendländische, seit der Hochscholastik konstante Lehre von der eucharistischen Konsekration hat das Liturgieverständnis normiert, "so daß die liturgische Überlieferung und die Eucharistiefeier selbst wie ein Stück angewandter Eucharistie*lehre* erschien. Die punktuelle Konsekrationsauffassung normierte ihrerseits das eucharistische Opferverständnis. Die Opferannahmebitten nach dem Einsetzungsbericht schienen von ihrer Stellung her *eo ipso* postkonsekratorisch zu verstehen zu sein. Dann aber konnte die Eucharistie als 'Opfer der Kirche' nur besagen, daß der Priester als Konsekrator auch das Opfer vollziehe, dessen Opfergabe Christus selber sei" ([44]).

Schulz sucht seine These dadurch zu beweisen, daß er, was in den Hochgebeten undeutlich oder mehrsinnig ist und sowohl als Darbringungs- wie Wandlungsbitte gedeutet werden kann, jeweils in seinem Sinne erklärt. Dies wird besonders klar im Bemühen, auch die im traditionellen römischen Kanon stehenden, auf die Einsetzungsworte folgenden Gebete ("Unde et memores", "Supra quae" und "Supplices") im Sinne einer noch nicht erfolg-

([43]) Vgl. Schulz, S. 23.
([44]) Schulz, S. 57.

ten Wandlung zu deuten ([45]). Dabei wendet er viel Scharfsinn auf und macht manche liturgiegeschichtlich bedeutsame Konvergenzargumente geltend. Aber aufs Ganze gesehen ist seine Argumentation derart verschlungen und mit mehreren Konjekturen und Hypothesen belastet, gestützt durch die Aufforderung: "Hier bleibt wirklich nur die Schlußfolgerung" ([46]), daß seine Ansicht kaum als sicher erwiesen erscheint und auch die ökumenische Grundabsicht des Buches dadurch erschwert wird.

So meint Schulz beispielsweise, die Bitte des "Supra quae", Gott möge auf die vorliegenden Gaben huldvoll herabschauen und sie annehmen, wie er das Opfer des Abel, Abraham und Melchisedech angenommen hat, müßte geradezu blasphemisch erscheinen, wenn — wie es die übliche katholische Deutung tut — mit den Gaben Leib und Blut Christi gemeint wären. Um einen solchen Widersinn zu vermeiden, müsse man die Gaben im vorkonsekratorischen Zustand oder in ihnen nur die sichtbaren Gestalten betrachten. Beides führe zu neuen Unstimmigkeiten ([47]). Auf die viel einfachere Lösung weist bereits Jungmann hin: Weil sündige Menschen, Priester und Gläubige, stets in Gefahr sind, das Heiligste unheilig darzubringen, bitten sie um gnädige Annahme, insofern der Leib Christi *auch ihr* Opfer ist ([48]).

Übrigens hängt die Frage, ob ein Gebet im Kanon vor- oder nachkonsekratorisch zu verstehen ist, nicht nur vom oft mehrdeutigen Wortlaut der Gebete ab, sondern auch von der Art, wie das betreffende Gebet im Verlauf der Jahrhunderte von den die Eucharistie feiernden Gläubigen jeweils verstanden worden ist, wobei sich der Sinn verschieben konnte, wie Schulz selbst gelegentlich anmerkt ([49]).

Schulz versucht in seiner Arbeit eine "definitive Unterscheidungslinie" zu ziehen "zwischen den einfachen Gabenbezeichnungen nach Art der '*dona ac data*' und den die Konsekration nun wirklich voraussetzenden Bezeichnungen wie: '*Leib und Blut Christi*' zur *Heiligung* derer, die sie empfangen" ([50]). Er will

([45]) 58 ff.
([46]) 67.
([47]) 65.
([48]) J. A. JUNGMANN, *Missarum Sollemnia*, II, Freiburg 1952, S. 282 ff.
([49]) SCHULZ, S. 54-55; 60-61.
([50]) 68.

diese definitive Unterscheidungslinie bloßlegen, unter der Voraussetzung, daß sie aus den liturgischen Texten selbst erhoben werden kann. Wie schwer dies allerdings ist, zeigt die Vielfalt der Auslegungen von Seiten der Fachwissenschaftler.

Allein *die Voraussetzung*, daß die Worte Christi im Kanon nicht nur erzählenden Charakter haben, sondern auch sakralen — was durch eine jahrtausendalte Überlieferung und Praxis in Ost uns West bestätigt wird, auch für die beiden byzantinischen Hochgebete, u.a. durch begleitende Gesten ([51]) —, *legt den Gedanken nahe*, daß die Gaben durch die Einsetzungsworte bereits Fleisch und Blut Christi geworden sind, und damit erscheint eine definitive Unterscheidungslinie im Sinne des Autors sehr fraglich.

Aber die liturgischen Texte der Anaphora sagen doch im Grunde sehr deutlich, daß das eigentliche Opfer des Neuen Bundes die Darbringung des Leibes Christi ist. Denn die Darbringung von Brot und Wein hat das Ziel, ihre Fortsetzung und Vollendung dadurch zu finden, daß die menschlichen Gaben in Fleisch und Blut Christi verwandelt werden. So umgreift die Opferabsicht der Gläubigen nicht nur Brot und Wein, die der Mensch in der natürlichen Ordnung zur Verfügung hat, sondern auch Fleisch und Blut des Herrn, über die der Christ im Sinne einer Darbringung nur dann "verfügen" kann ([52]), wenn er vom Herrn selbst dazu den Auftrag erhalten hat. Das symbolische Opfer von Brot und Wein schließt seiner Natur nach die Absicht, Christi Fleisch und Blut darzubringen nicht aus, sondern ein. Die Opferabsicht umfaßt nicht nur den Willen, des vergangenen Kreuzesopfers zu gedenken, sondern auch hier und jetzt zu tun, was Christus befohlen hat, d.h. zu tun, was er selbst getan hat. Er selbst aber nahm Brot und sprach darüber die Worte: "Das ist

([51]) Darüber z.B. M. JUGIE A. A., *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium*, III, Paris 1930, S. 264-272; ders., *De forma Eucharistiae, De epiclesibus eucharisticis*, Rom 1943, S. 121-127.

([52]) Nach Schulz kann die Geistwirkung an den eucharistischen Gaben "nicht verfügt, sondern muß erfleht werden" (S. 43). Ist jede "Verfügung" über Christi Fleisch und Blut unmöglich, wenn sogar nach der Schrift der Teufel den Herrn "mitnimmt" und auf die Zinne des Tempels und auf einen hohen Berg entführt? (Mt. 4,5; 8; Lk. 4,5; 9). Zuvor heißt es, daß der Hl. Geist Jesus — zur Versuchung — in die Wüste führt (Mt. 4,1; Lk. 4,1).

mein Leib". Man darf nicht aus der Opferabsicht der Kirche die Absicht ausschließen, das eucharistische Opfer im Vollsinn des Wortes darzubringen, eben, was Christus selbst dargebracht hat, nämlich sich selbst.

3) Die außerliturgische Überlieferung. Schulz nennt sie Sekundärtradition (53). Dieser Ausdruck ist sehr unbestimmt. Er kann bedeuten, daß alles, was nicht durch Selbstzeugnis der Liturgie, insbesondere der Anaphora, bestimmt werden kann, nur zweitrangige Bedeutung habe. In der Tat erweckt Schulz den Eindruck, daß für ihn die dogmatische und theologische Überlieferung nur zweitrangig sei. Er spricht von einer Gefahr: "Nicht mehr der liturgische Vollzug ist hier die Quelle des Sakramentenverständnisses, sondern letzteres wird als abstrakte und autonome Lehre tradiert, der gegenüber der liturgische Vollzug, um den es doch eigentlich geht, wie nachträglich gebotenes Anschauungsmaterial wirkt. Nicht mehr die Herrenmahlüberlieferung verlangt nach dem schützenden Dogma der Transsubstantiation (gegenüber bestimmten zeitgeschichtlich bedingten Gefahren der Mißdeutung), sondern die überragende Rolle dieses Dogmas verlangt gewissermaßen nach liturgischer Demonstration" (54).

Schulz überspitzt das Problem. Die Wahrheit liegt in der Mitte. Aus Furcht vor einem abstrakten, autonomen Dogma begibt er sich in die Gefahr, diesem ein autonomes Selbstzeugnis der Liturgie entgegenzustellen. Mißdeutungen in Ost und West sind nicht nur durch eine abstrakte Lehre entstanden, sondern auch dadurch, daß die konkreten grundlegenden Texte der Hochgebete oft bildlich, mehrdeutig, zeitbedingt und unbestimmt sind. So wird es unumgänglich, auch die "Sekundärtradition" daraufhin zu untersuchen, was sie zur Frage sagt, ob in der Eucharistie von der Kirche Leib und Blut Christi dargebracht werden.

Schulz selbst gesteht, daß es solche Zeugnisse, ja "frühchristliche Vorbilder in großer Zahl" dafür gibt (55). Aber sie enthalten für ihn nicht die genuine Überlieferung. Er macht seine Vorbehalte. Und doch weist er richtig im Anschluß an Jungmann darauf hin, wie sich in solchen Ausdrucksweisen verschiedene Gedanken-

(53) Schulz, S. 72 ff.
(54) 66.
(55) 80.

gänge verschlingen. Er führt sogar die Worte Jungmanns an ([56]). Hätte er sich an sie gehalten, wäre ihm viele Mühe erspart geblieben.

An dieser Stelle genügt es, die eine oder andere Stichprobe aus der östlichen Patristik vorzulegen, aus den Katechesen Cyrills von Jerusalem und den Homilien des hl. Johannes Chrysostomus. (Irenäus allein würde genügen.)

Cyrill von Jerusalem. Die 5. Mystagogische Katechese handelt von der Eucharistie. Nach Cyrill mahnt der Friedenskuß an das Wort des Herrn: "Wenn du deine Opfergabe ("τὸ δῶρόν σου") zum Altare bringst ("προσφέρῃς ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον") und dich dort erinnerst, daß dein Bruder etwas gegen dich hat, so laß deine Gabe ("τὸ δῶρόν σου") vor dem Altare, geh zuvor hin und versöhne dich mit deinem Bruder, dann komm und opfere deine Gabe ("ἐλθὼν πρόσφερε τὸ δῶρόν σου") (Mt. 5,23-24) ([57]). Der Friedenskuß wird vor der Anaphora gegeben. "Gabe" hat hier einen unbestimmten Sinn, den man auf Brot und Wein oder auf Christi Leib und Blut als Opfer der Christen beziehen kann oder auf beides.

Nach Erwähnung der Wandlungsepiklese ([58]) sagt dann Cyrill ([59]): "Nachdem dann das geistliche Opfer ("τὴν πνευματικὴν θυσίαν") vollendet/abgeschlossen ([60]) ist ("μετὰ|τὸ ἀπαρτισθῆναι"), der unblutige Kult/Gottesdienst ("τὴν ἀναίμακτον λατρείαν"), rufen wir Gott über jenes Sühnopfer an ("ἐπὶ τῆς θυσίας ἐκείνης τοῦ ἱλασμοῦ") für den Frieden der Kirchen, die Beständigkeit der Welt, für die Kaiser, usw. "und bitten wir alle und bringen dar dieses Opfer ("δεόμενοι δὲ πάντες ἡμεῖς ταύτην προσφέρομεν τὴν θυσίαν") ([61]). Bemerken wir hier nur, daß es schwer hält, bei diesen klar postkonsekratorischen Interzessionen die Worte "Opfer" und "wir bringen dar" und schon vorher "geistliches Opfer"

([56]) Ebenda, S. 80-81. JUNGMANN, *Messe im Gottesvolk*, Freiburg 1970, S. 8.

([57]) CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses Mystagogiques* (A. Piédagnel/P. Paris) (= *Sources Chrétiennes* Nr. 126), Paris 1966.

([58]) Nr. 7.

([59]) Nr. 8.

([60]) Mit dem Querstrich zwischen zwei (oder mehr) Worten ist angedeutet, daß ein griechisches Wort mit mehreren Ausdrücken wiedergegeben wird.

([61]) Nr. 8.

und "unblutiger Kult" nur oder auch nur vorwiegend von den Gaben von Brot und Wein zu verstehen.

Nachher (62) ist vom Memento für die Verstorbenen die Rede, "für die das Gebet hinaufgetragen/dargebracht wird ("ἡ δέησις ἀναφέρεται") in Gegenwart des heiligen und ganz schrecklichen Opfers ("τῆς ἁγίας καὶ φρικωδεστάτης προκειμένης θυσίας")" (63). Hier wird genau unterschieden zwischen den Gebeten der Kirche und dem gegenwärtigen furchtbaren Opfer Christi selbst.

Um die Wirksamkeit des Gedenkens der Toten am Altare ("ἐὰν ἐπὶ τῆς προσφορᾶς μνημονεύηται") zu zeigen, bringt Cyrill ein anschauliches Beispiel. Das Wort "προσφορά" im Zusammenhang: "bei/auf/über der Gabe" kann nur, weil die Wandlung als geschehen vorausgesetzt wird, das Opfer im Vollsinn bedeuten, also die Darbringung von Christi Fleisch und Blut oder Christi Fleisch und Blut selbst. Nun erzählt Cyrill das Gleichnis: "Wenn ein König jene verbannt, die ihn beleidigt haben und daraufhin ihre Angehörigen ("οἱ τούτοις διαφέροντες") einen Kranz winden und ihm diesen für jene, die ihre Strafe abbüßen, darbieten ("προσενέγκοιεν"), würde er ihnen dann keinen Nachlaß gewähren? Auf dieselbe Weise tun auch wir: Wenn wir ihm für die Entschlafenen Bitten darbringen ("τὰς δεήσεις προσφέροντες"), selbst wenn sie Sünder sind, dann winden wir keinen Kranz, sondern bringen Christus dar, geschlachtet/geopfert für unsere Sünden, und versöhnen mit ihnen und uns den menschenliebenden Gott ("ἀλλὰ Χριστὸν ἐσφαγιασμένον ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων προσφέρομεν, ἐξιλεούμενοι ὑπὲρ αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν τὸν φιλάνθρωπον θεόν") (64). Christus selbst, geschlachtet, d.h. als Opferlamm, als das Lamm Gottes (Joh. 1,29; 36) wird dargebracht. Cyrill sagt: "ebenso bringen auch wir ("καὶ ἡμεῖς") Christus dar".

C h r y s o s t o m u s. Dieselbe deutliche Sprache spricht Chrysostomus. Er sagt in der 17. Homilie zum Hebräerbrief (65) vom Kreuzesopfer: "So ist auch Christus einmal dargebracht/geopfert worden ("ἅπαξ προσενεχθείς"). Von wem dargebracht? Von sich selbst natürlich. Hier zeigt er sich nicht nur als Prie-

(62) Nr. 9.
(63) Ebenda.
(64) Nr. 10.
(65) P. G. 63, 129.

ster, sondern auch als Opfer und Opfergabe ("θῦμα καὶ ἱερεῖον") (66).
Dann ein wenig weiter (67): "Was nun? Bringen wir nicht täglich dar ("ἡμεῖς καθ' ἑκάστην ἡμέραν οὐ προσφέρομεν")? Wir bringen zwar dar, aber gedenkend ("ἀνάμνησιν ποιούμενοι") seines Todes. Und *ein* Opfer ist dies ("μία ἐστὶν αὕτη (θυσία)"), nicht sind es viele. Wie eins, und nicht viele? Da es einmal dargebracht worden ist, wie jenes, das im Allerheiligsten ("εἰς τὰ Ἅγια τῶν ἁγίων") dargebracht worden ist. Dies ist Bild ("τύπος") von jenem (Opfer), und jenes von diesem ("Τοῦτο ἐκείνης τύπος ἐστὶ καὶ αὕτη ἐκείνης"). Denn wir bringen stets denselben dar ("τὸν γὰρ αὐτὸν ἀεὶ προσφέρομεν"), nicht jetzt ein anderes Lamm/Schaf ("ἕτερον πρόβατον"), morgen aber noch ein anderes, sondern immer dasselbe, so daß das Opfer eines ist. Sollte es denn auf grund dieses Wortes ("ἐπὶ τῷ λόγῳ τούτῳ"), da er überall dargebracht wird, viele Christus ("πολλοὶ Χριστοί") geben? Keineswegs, sondern einer ist überall Christus, wobei er hier voll/vollkommen ("πλήρης") ist und dort voll/vollkommen, *ein* Leib. Wie er nämlich überall dargebracht ein Leib ist und nicht viele Leiber, so (ist er auch) ein Opfer. Unser Hoherpriester ("ὁ ἀρχιερεὺς ἡμῶν)" ist jener, der das uns reinigende/entsündigende ("καθαίρουσαν") Opfer dargebracht hat ("προσενεγκών"). Jenes bringen wir auch jetzt dar ("ἐκείνην προσφέρομεν καὶ νῦν"), das damals dargebracht worden ist, das unerschöpfliche/unbezwungene/unüberwältigte ("τὴν ἀνάλωτον"). Dies geschieht zur Erinnerung an das, was damals geschehen ist. ' Tut dies nämlich ', so sagt er, ' zu meinem Gedächtnis ' (Lk. 22,19). Nicht ein anderes Opfer, wie damals der Hohepriester, sondern dasselbe vollziehen/vollbringen wir immer ("ἀεὶ ποιοῦμεν"), oder wir begehen vielmehr ein Opfergedächtnis ("μᾶλλον δὲ ἀνάμνησιν ἐργαζόμεθα θυσίας")" (68).

Chrysostomus sagt sehr klar, und das zu wiederholten Malen, daß wir in der Eucharistie Christus selbst, das Lamm darbringen. Will er nun das alles umstoßen mit den wenigen Worten am Schluß: "Oder wir begehen vielmehr das Gedächtnis eines Opfers"? Soll dies heißen: "also doch eigentlich kein Opfer"? Chrysostomus hat mit soviel Nachdruck gesagt, daß das eucharistische Opfer dasselbe ist wie das Kreuzesopfer. Mit den Worten "oder vielmehr" will

(66) Nr. 2.
(67) Nr. 3.
(68) P. G. 63, 131.

er nur unterstreichen, daß das eucharistische Opfer im Vergleich mit dem Kreuzesopfer nicht geschichtlich einmalig ist, sondern sich wiederholend bis zum Ende der Zeiten als Gedächtnis des einmaligen Todes des Herrn, wie dieser den Aposteln zu tun befohlen hatte ([69]).

Das VII. Ökumenische Konzil. Eine dritte Stichprobe entnehmen wir aus späterer Zeit. Sie findet sich in einem Text des 7. Ökumenischen Konzils, des 2. von Nicäa, auf den Schulz sich beruft ([70]). Dort wird energisch Stellung genommen gegen die Irrlehre der Bilderstürmer, die *nur ein Bild* Christi, nämlich die Eucharistie, zulassen wollten ([71]). Nach Erwähnung der eucharistischen Rede des Herrn in Johannes Kapitel 6 und nach dem Zitat der Einsetzungsberichte der Synoptiker und von 1 Kor. 11 heißt es: "Es ist also klar erwiesen, daß nirgends, weder der Herr noch die Apostel oder die Väter, Bild nannten ("εἰκόνα εἶπον") das durch den Priester dargebrachte unblutige Opfer ("τὴν διὰ τοῦ ἱερέως προσφερομένην ἀναίμακτον θυσίαν"), sondern selbst Leib und selbst Blut ("ἀλλὰ αὐτὸ σῶμα καὶ αὐτὸ αἷμα"). Und es vertraten einige heilige Väter die fromme Meinung, daß sie (die Gaben) vor Abschluß der Heiligung ("πρὸ τῆς τοῦ ἁγιασμοῦ τελειώσεως") Gegenbilder ("ἀντίτυπα") genannt würden", wie Eustathius und Basilius, "so daß sie vor der Heiligung ("πρὸ τοῦ ἁγιασθῆναι") Gegenbilder genannt wurden. Nach der Heiligung ("μετὰ τὸν ἁγιασμόν") aber werden sie genannt und sind und werden geglaubt wahrhaft/im eigentlichen Sinne Leib ("σῶμα κυρίως") und Blut Christi" ([72]).

Zu Beginn dieser Stelle wird deutlich gesagt, daß die Eucharistie, durch den Priester dargebracht (passiv) als unblutiges Opfer, Leib und Blut Christi ist, mit anderen Worten, daß der Priester in unblutiger Weise Leib und Blut Christi darbringt (aktiv). Auch der Ausdruck "unblutiges" Opfer wird hier auf die Opfergabe Christus selbst bezogen, ganz im Gegensatz zum

([69]) Zum Ganzen s. die Studie von A. Naegle, *Die Eucharistielehre des heiligen Joh. Chrysostomus*, Freiburg i.B. 1900, S. 148 ff.

([70]) Mansi XIII, 264D-268A. Schulz, S. 55.

([71]) Es handelt sich um einen Text der 6. Sitzung, der vom Diakon Epiphanius vorgelesen wurde. Vgl. Jugie, *Theologia Dogmatica*, III (s.Anm. 51), S. 183-184.

([72]) Mansi XIII, 265A-B-C-D.

Autor, der sich besonders bei Erklärung des römischen Kanons darum bemüht zu zeigen, daß "unblutiges" Opfer die Selbstdarbringung der opfernden Gemeinde bedeute ([73]).

Anscheinend hat Schulz aber den ersten Teil unseres Zitates ([74]) gar nicht bemerkt. Denn er beruft sich nur auf den zweiten Teil im Zusammenhang mit der Basiliusliturgie, in der sich die Worte "ἀντίτυπα" nach den Einsetzungsworten und vor der Epiklese finden ([75]). Schulz sieht in dieser Bemerkung des 7. Ökumenischen Konzils "für diese Stelle der Basiliusanaphora eine für die Orthodoxie verbindliche Interpretation" ([76]). Tatsächlich stimmt das. Doch beruht diese Interpretation auf einem Irrtum. Übrigens würde es schwer halten zu beweisen, daß diese in sich unklare und nur indirekte Interpretation eine selbst für die Orthodoxie verbindliche *Definition* darstellt.

Denn gerade im Zusammenhang weist Schulz darauf hin, daß sich der Begriff "Gleichbilder" seit dem 3. Jahrhundert schon zur Zeit des Basilius gewandelt habe: "Während Hippolyt und Tertullian diesen und äquivalente Begriffe oft in der Weise von '*sacramentum*' im Sinne der mit dem Zeichen zugleich gegebenen, dargestellten Heilswirklichkeit gebrauchen, ist im 4. Jahrhundert vorwiegend das 'Symbol' gemeint, das von der vollen sakramentalen Wirklichkeit abgehoben wird" ([77]). Wenn dies aber im 4. Jahrhundert, also zur Zeit des Basilius und Chrysostomus und ihrer beiden Liturgien, "vorwiegend" gilt, dann ist im Einzelfall doch noch zu zeigen, was der Ausdruck im gegebenen Zusammenhang bedeutet. So könnte der Hinweis im Texte des 7. Ökumenischen Konzils auf Basilius, d.h. wohl auf die ihm zugeschriebene Liturgie, einfach auf einem Mißverständnis beruhen — die konsekrierten Gaben könnten nicht "ἀντίτυπα" genannt werden ([78]) —, einem Mißverständnis, das besonders durch den Damaszener noch bestärkt worden ist ([79]). Nach Johannes von Damaskus dürfen die Opfergaben von Brot und Wein, "wie der gott-tragende

([73]) SCHULZ, S. 58 ff.
([74]) MANSI XIII, 264A-B.
([75]) SCHULZ, S. 55.
([76]) Ebenda.
([77]) S. 54-55.
([78]) Vgl. ebenda.
([79]) *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, II *Expositio Fidei* (B. Kotter), Berlin/New York 1973, 86, 163-166; 180-182.

Basilius gesagt hat, nicht mehr nach der Konsekration "ἀντίτυπα" genannt werden" ([80]). Doch gibt er ein wenig weiter zu, daß sie auch nach der Konsekration "Gegenbilder/Gleichnisse der künftigen Dinge" ("ἀντίτυπα τῶν μελλόντων") sind, "nicht als ob sie nicht in Wahrheit Leib und Blut Christi wären, sondern weil wir jetzt zwar durch sie an der Gottheit Christi teilhaben, einst aber geistig allein durch die Schau" ([81]). Darauf, daß die konsekrierten Gaben Gegenbilder des Leibes Christi sind, weil die Gestalten bleiben, achtet der Damaszerner hier nicht, weil er nur darauf bedacht ist, die wirkliche Gegenwart des Herrenleibes zu wahren.

4) Ausgangspunkt der Eucharistiefeier: Tun, was Christus getan und zu tun befohlen hat. Schaut man genauer zu, dann bemerkt man, daß Schulz nur indirekt von hier aus die Wesensstruktur der Eucharistiefeier zu bestimmen sucht. Sein Ausgangspunkt ist direkt die Liturgiefeier der Gemeinde oder der Kirche, von Anfang an, besonders seit Hippolyt, und dann in der Folge vor allem in den beiden byzantinischen Hochgebeten. Die große Schwierigkeit, die sich ihm dabei entgegenstellt, ist die Tatsache, daß wir über den konkreten Vollzug der Eucharistiefeier in den beiden ersten Jahrhunderten außerordentlich wenig wissen.

Schulz beginnt mit der Gemeinde, die "in der Nachfolge Christi und gemäß seinem Auftrag ... Brot und Wein spendet und an diesen Gaben ihre eigene Opfergesinnung darstellt" ([82]).

Geht man aber direkt von dem aus, was Christus selbst getan hat (nach den Berichten der Synoptiker und des hl. Paulus), so erscheint der Ausgangspunkt gerade umgekehrt: Die Gemeinde *spendet*, bringt, opfert Brot und Wein, während der Herr damit beginnt zu *nehmen*: Er nahm Brot. Das Bringen von Brot und Wein im Abendmahlssaal wird einfach vorausgesetzt. Gehört es zur eigentlichen Abendmahlshandlung? Gehört dazu auch der Auftrag Jesu an Petrus und Johannes: "Geht und bereitet uns das Ostermahl, daß wir es essen!" (Lk. 22,8)? Das Nehmen Jesu setzt tatsächlich ein Bringen von Seiten der Teilnehmer (oder anderer) voraus, aber nicht notwendig ein liturgisch-symbolisches

([80]) KOTTER (s. Anm. 79), S. 197, 163-166.
([81]) Ebenda, S. 198, 180-182.
([82]) SCHULZ 45.

Ausgestalten des Bringens ([83]). Das eigentliche Hochgebet beginnt mit dem, was Jesus getan hat. Da ist das erste das Nehmen. Dann folgt das Segnen (Matthäus und Markus) oder das Danken (Lukas und Paulus). Da nur je zwei Autoren von Segnen und Danken sprechen, darf man annehmen, daß es sich um dasselbe Gebet handelt, das zugleich Dank und Segen enthielt. Da man schon früh von Eucharistie, d.h. Danksagung gesprochen und eben dieses Danken als ein dem Kult des Neuen Bundes charakteristisches, ja wesentliches Merkmal angesehen hat, entsteht von selbst die Frage, wo und wie in den liturgischen Gebeten der Eucharistiefeier dieser Dank ausgesprochen wird: in der Präfation oder schon vorher, bei den Opferungs- oder Darbringungsgebeten oder im Verlauf des ganzen Hochgebetes.

Nun hat der Herr aber vor allem über Brot und Wein die Worte ausgesprochen: "Das ist mein Leib", "Das ist mein Blut/ Dieser Kelch ist der Neue Bund mit meinem Blute". Sie müssen also — wenn geschehen soll, was der Herr zu tun befohlen hat, bei der Eucharistiefeier ausgesprochen werden. Dabei entsteht sofort eine Schwierigkeit, die von Schulz für seine Theorie ausgenutzt wird ([84]): Die Einsetzungsworte stehen am Ende einer Aufzählung der Wohltaten der Erlösung, werden also im Zusammenhang erzählend erwähnt. Das genügt aber nicht, um zu tun, was Christus getan hat. Daher müßten die Worte eigentlich wiederholt werden, nunmehr als sakrale, konsekratorische Worte. Dies geschieht aber nicht. Statt dessen hat man (wohl schon früh) im Osten wie im Westen diese nur einmal ausgesprochenen Worte durch Gesten oder lautes Aussprechen als sakrale, konsekratorische Worte gekennzeichnet ([85]), so daß klar wurde, was hier geschieht, nämlich dasselbe, was im Abendmahlssaal geschehen war: Der Herr nahm Brot und Wein und machte sie zu seinem Fleisch und Blut, zu seinem Opferleib und Opferblut. Dies wird in den Einsetzungsberichten unterstrichen. Nach Lukas und Paulus sagt Jesus von seinem Leib: "der für euch hingegeben wird" (Lk. 22,19; 1 Kor. 11,24). Dies ergibt sich auch aus den Berichten des Matthäus und Markus, denen zufolge Jesus von seinem Blute sagt: "das für viele vergossen wird" (Mt. 26,28; Mk. 14,24), wobei Matthäus

([83]) Vgl. Schulz, S. 23.
([84]) S. 41.
([85]) S. oben Anm. 51.

noch als Worte Jesu hinzufügt: "zur Vergebung der Sünden" und Lukas vom Blute Jesu sagt: "das für euch vergossen wird" (Lk. 22,20). Die genannten Beiworte beweisen, daß es in der Eucharistie um Jesu Opferleib und Opferblut geht, die der Herr selbst zur Erlösung der Menschen hingibt und dem Vater darbringt. Dies alles ergibt sich klar aus Jesu Worten und aus dem Auftrag, wenn ich sie zum *direkten* Ausgangspunkt des biblischen und traditionnellen Verständnisses der Eucharistiefeier mache.

5) Das logisch Frühere. Es bleibt noch die Antwort auf die Frage, was das logisch Frühere in der Eucharistiefeier sei, die Darbringung in ihrer Sinnbezogenheit auf das Kreuzesopfer Christi oder die eucharistische Gegenwart des Leibes Christi.

Wenn Schulz feststellt, daß die Darbringung der Gaben von Brot und Wein in ihrer Sinnbezogenheit auf das Kreuzesopfer *im liturgischen Geschehen* nicht als Folge des Gedankens an die eucharistische Gegenwart des Leibes Christi erscheint, sondern als das logisch Frühere gegenüber den konsekrierten Gaben, so muß man ihm *unter einer Rücksicht* recht geben. Denn die Gabendarbringung bewegt sich ja erst auf das Ziel der Konsekration hin. Das ist aber nicht alles. Der Zweck der Gabendarbringung, die Verwandlung in Leib und Blut Christi, beeinflußt rückläufig die Gabendarbringung der Gläubingen selbst. Wirkt doch im vernunftbegabten Menschen eine Zielursache, eine "causa finalis", ihrer Natur nach, obschon sie zeitlich erst erreicht oder bewirkt werden soll, auf die zeitlich frühere Wirkursache, die "causa efficiens", ein.

Wir müssen demnach sagen, daß sich im Opfervollzug der Kirche zwei Sinn- und Blickrichtungen überschneiden, ja zusammen finden: die eine, die von den in Opfergesinnung dargebrachten Gaben zur Konsekration geht [86], die andere, die von den als bereits konsekrierten Gaben rückläufig die noch zu konsekrierenden Gaben betrachtet [87]. Wir stehen hier vor der für das liturgische Geschehen, entsprechend seinem bildlichen Charakter, bezeichnenden, ja wesentlichen Tatsache des Antizipierens und

[86] Vgl. SCHULZ, S. 43 f.: ein "Dienst als ein im Hinblick auf das sakramentale Geschehen bedeutsames 'offerre'".

[87] Unten S. 294 f. und SCHULZ, S. 44-45.

des Postizipierens, der Vorwegnahme und des Nachholens ([88]). Aus diesem Grunde habe ich im Zitat aus Schulz die Worte "im liturgischen Geschehen" unterstrichen. Dadurch wird auf ein weiteres wichtiges Problem verwiesen: Besagt liturgisches Geschehen notwendig sakramentale Realität? Fallen beide zusammen, ganz oder zum Teil? Wenn z.B. im liturgischen Vollzug bald nur der Vater, bald auch der Hl. Geist als Konsekrator angerufen wird, soll damit gesagt werden, daß nur eine der beiden Personen wirkt, oder daß nur der angerufene Vater und der zu sendende Geist wirken, nicht aber auch der Sohn? Gerade in der Epiklesefrage zeigt sich, daß liturgischer Vollzug und sakramentale Realität nicht notwendig zusammenfallen. Wenn der Priester in der Absicht zu tun, was Christus zu tun befohlen hat — natürlich im Rahmen der Danksagungsfeier —, die Worte spricht: "Das ist mein Leib", sagt er damit, daß dies nun Wirklichkeit ist. Wenn aber der gleiche Priester nachher in seiner östlichen Anaphora noch darum bittet, daß die Wandlung erst geschehen möge, setzt er — wenigstens wortliturgisch — voraus, daß jenes noch nicht geschehen sei.

Schulz wendet sich mehrfach mißverständlich gegen die Auffassung einer "punktuellen Wandlung" ([89]). Er stellt die Lehre, daß der Priester "in persona Christi" konsekriert, so dar, als ob im mittelalterlichen Westen die Ähnlichkeit zwischen Abendmahl Jesu und liturgischem Herrenmahl eine vom liturgischen Gefüge unabhängige Konsekration bedeutet hätte, in der Urbild und Abbild im Kern schlechthin identifiziert wurden ([90]). Hierauf ist dreierlei zu antworten. Erstens: Man lese nur einmal nach, was richtungweisend Thomas von Aquin über die Frage gelehrt hat. Für ihn bedeutet eine Loslösung der Wandlungsworte aus dem liturgischen Gefüge eine schwere Sünde, die damals, anders

([88]) Darüber ausführlich in der Studie: *Zum Problem der Epiklese anläßlich der Veröffentlichung eines russischen Theologen, Or. Chr. Per.* 15 (1949), S. 368-404; 373 ff. Bezüglich der Gabenbereitungsgebete unterscheidet Schulz "Vorwegnahme eines erst zu einem späteren Zeitpunkt der Messe passenden Opferterminus" und "symbolischer Offenheit, die zum sakramentalen Zeichen selbst gehört, das eben nur *das* bewirken kann, was es auch bezeichnet, und nur wirkt, *indem* es bezeichnet" (S. 69).

([89]) SCHULZ, S. 54; 57; 66; 67; 77-78.

([90]) S. 66-67.

als heute, noch ernst genommen wurde (91). Zweitens: Die Wandlung muß in einem Augenblick geschehen. Wie sollte denn eine stufenförmige Verwandlung von Brot und Wein in Christi Leib und Blut möglich sein? Etwas Stufenförmiges, ein Auseinandernehmen, besser ein Entfalten ist nur möglich im liturgischen Vollzug, genauer im liturgischen Wortausdruck des liturgischen Vollzugs. Dies alles muß dann Schulz im Grunde doch zugeben, und zwar in einer Anmerkung, die anscheinend später hinzugefügt worden ist und in der er auf Thomas von Aquin verweist (92). Drittens: Zur Behauptung, Abendmahl Jesu und liturgisches Herrenmahl, Urbild und Abbild, seien "im Kern schlechthin identifiziert worden". Das "im Kern schlechthin" stimmt, wenn gesagt werden soll, daß beidemale derselbe Christus mit seinem Opferleib wahrhaft, wirklich und wesentlich zugegen ist. Es stimmt nicht, weil Christus — was auch die mittelalterlichen katholischen Theologen lehren — beim Abendmahl, das Kreuzesopfer liturgisch antizipierend, unter den Gestalten von Brot und Wein, mit seinem leidensfähigen, sterblichen Leibe zugegen war, im Herrenmahl aber Christus durch den Dienst seines geweihten Priesters, das Kreuzesopfer liturgisch postizipierend, im glorreichen Zustand weilt.

Man muß also verschiedene ineinandergreifende Rücksichten unterscheiden. Zeitlich und zunächst auch logisch früher in der Absicht der Darbringenden ist die Opferung von Brot und Wein. Da aber die Eucharistiefeiernden von vornherein tun wollen, was Christus zu tun aufgetragen hat, d.h. sein Selbstopfer mystisch darzustellen oder zu erneuern, das Selbstopfer Christi aber erst nach der Heiligung der Gaben vorhanden ist, ist hier das logisch Frühere in der Absicht der Feiernden Christi eucharistisches Opfer als mystische Vergegenwärtigung des einmaligen Kreuzesopfers.

Mir scheint, daß Schulz, wo er das logisch Frühere der Darbringung von Brot und Wein betont (93), gar nicht gemerkt hat, daß er gleich eine Bemerkung anschließt, aus der die Priorität der Zielursache, der causa finalis, hervorgeht. Zu den Worten, daß "die Gemeinde in der Nachfolge Christi und gemäß seinem

(91) *S. Theol.* III, q. 78, a. 1, ad quartum.
(92) SCHULZ, Anm. 153, S. 77-78.
(93) S. 44-45.

Auftrag handelt, indem sie Brot und Wein spendet und an diesen Gaben ihre eigene Opfergesinnung darstellt" ([94]), fügt er hinzu: "die ihr freilich nur aus der Kraft des Opfers Christi, und indem ihre Gaben zu dessen Zeichen werden, zum Heile gereichen kann." Diese Tatsache ist den Eucharistiefeiernden bewußt und fließt in ihre Absicht bei Darbringung von Brot und Wein mit ein, so daß unter dieser Rücksicht Christi Kreuzesopfer und seine eucharistische Gegenwart das logisch Frühere werden.

Dieses Sichüberschneiden bildet ja den Kern der Anamnese. Bei Hippolyt z.B. lautet sie: "Eingedenk also seines Todes und seiner Auferstehung, bringen wir dir das Brot und den Kelch dar und sagen dir Dank, weil du uns für würdig erachtet hast, vor dir zu stehen und dir zu dienen ("ἱερατεύειν σοι")" ([95]). Es gehen die Einsetzungsworte voraus und es folgt die Geistepiklese. Bei der gedrängten Knappheit und Kürze dieser Anamneseformel besteht gar keine Schwierigkeit, sie im Zusammenhang als Ineinander verschiedener Rücksichten und Absichten zu verstehen: Brot und Wein als rein menschliche Gaben, Brot und Wein als Ausdruck der Opfergesinnung, Brot und Wein als Sinnbilder des Leibes und Blutes Christi, Brot und Wein als sichtbare Gestalten, in Wahrheit aber Christi Fleisch und Blut.

(3) G r u n d l e g u n g d e r H i e r a r c h i e i n d e r E u - c h a r i s t i e f e i e r. Seit altersher findet die Bischofs- oder Priesterweihe im Zusammenhang mit der Feier der Eucharistie statt. Dies entspricht der Natur der Sache und der Beziehung, die zwischen dem Sakrament der Weihe und der Eucharistie als Sakrament und Opfer besteht. Läßt sich nun die kirchliche von Christus eingesetzte Hierarchie allein aus dem Hirtenamt oder aus dem Sakrament der Weihe ableiten oder erklären? Besteht Identität zwischen Apostelamt, bzw. Lehramt, Priesteramt und Hirtenamt? Welche dieser Funktionen oder Betätigungen ist die ursprünglichere, die grundlegende, nach Christi Willen und nach Absicht der Kirche ([96])? Innerhalb der katholischen Lehre von der Kirche erhebt sich hier besonders die Frage, ob das Petrusamt

([94]) S. 45.

([95]) Dom B. BOTTE, *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte*, Münster 1963, S. 16, 10-11; S. 16-17 im Apparat.

([96]) Siehe darüber: *Die byzantinisch-slawische Theologie über den Dienst der Laien in der Kirche* (s. Anm. 21), S. 273 ff.

allein aus dem Apostelamt und dem Bischofsamt erklärt, auf diese reduziert oder in sie "integriert" werden kann.

Schulz zeigt in weitem Maße, wie sich die Strukturen des kirchlichen Amtes aus der Eucharistiefeier und insbesondere aus der Ordinationsliturgie aufweisen lassen ([97]). Instruktiv ist sein Versuch an der Liturgie des Hippolyt ([98]). Dabei wird aber gerade die Grenze eines solchen Verfahrens sichtbar. Er selbst weist darauf hin, daß das sakramentale Handeln des kirchlichen Amtsträgers in der Frühpatristik nicht durch spezielle Termini bezeichnet wird ([99]). Hier ist also Vorsicht am Platze. Gewiß ist das Amtspriestertum *auch* "Hirtenamt des priesterlichen Gottesvolkes" ([100]). Und Schulz hat recht, wenn er — "in den herkömmlichen Kategorien des Hirten-, Verkündigungs- und Priesteramtes" — das Tun des Vorstehers der Eucharistiefeier "hinsichtlich der liturgischen Durchführung der Gabendarbringung und des Gebetsvortrags als ein solches der hirtenamtlichen Leitung, bezüglich des Gebetsinhaltes aber zugleich als Verkündigung qualifiziert" ([101]). Das spezifisch priesterliche Tun des Vorstehers aber besteht nach Schulz "sachlich gerade darin, daß er das priesterliche Tun der Gemeinde leitet und dessen tieferen Sinn kündet" ([102]).

Schulz reduziert damit das eigentlich priesterliche Tun des Bischofs oder Priesters bei der Eucharistiefeier auf sein Hirten- und Verkündigungs-Lehramt und auf ein Priesterleitungsamt, das sich aber nicht wesentlich vom allgemeinen Priestertum unterscheidet.

Schon bei Hippolyt, im Weihegebet der Ordination eines Bischofs, sieht Schulz keine "Konsekrationsgewalt" — in Anführungszeichen — ausgedrückt, sondern "innerhalb der Eucharistiefeier denjenigen liturgischen Vorgang, der die Leitung der Feier durch den Bischof als Betätigung seines (vom Geist gesetzten) Hirtenamtes am deutlichsten manifestiert" ([103]).

Zu diesem Schluß gelangt Schulz dadurch, daß er in den Hochgebeten, auch im römischen Kanon, das Bewußtsein aus-

([97]) Schulz, S. 87 ff.
([98]) S. 35 ff.
([99]) S. 44.
([100]) S. 91 f.
([101]) Ebenda.
([102]) S. 92; vgl. S. 44.
([103]) S. 44.

gedrückt findet, "daß der Vorsteher, indem er als Hirte und Verkündiger fungiert, die priesterliche Würde mit dem ganzen Volke gemeinsam hat" ([104]). Anschließend aber macht sich Schulz sogleich den Einwurf: Muß man nicht im Konsekrieren das spezifisch Priesterliche sehen? Er antwortet: "So wird man durch die Aussagen und Handlungen der Liturgie genötigt, dieses vom Darbringungsvorgang her zu verstehen, der ausdrücklich der Gesamtgemeinde zugeschrieben wird, zumal die einzigen liturgischen Texte, die explizit vom 'Wandeln' und 'Heiligen' der Gaben sprechen, dieses unmittelbar von Gott, mittelbar durch das Opfern und Bitten der Gemeinde bewirkt sein lassen" ([105]). Demnach — so fügt Schulz hinzu — ist der Priester in der Eucharistiefeier tätig als Hirte und Verkündiger dieser Gemeindeversammlung, "nicht, insofern er 'opfert' oder eine isoliert konzipierbare 'Konsekrationsgewalt' ausübt" ([106]).

In der Betrachtungsweise des Autors verschwimmen allegemeines und besonderes Priestertum bezüglich ihres wesentlichen Unterschieds. Gewiß, die liturgischen Texte lassen die Darbringung gemeinsam von Priester und Gemeinde vollziehen. Aber wird etwa dadurch geleugnet, daß der Priester nicht nur "in persona Ecclesiae" am Altare steht, sondern zuallererst "in persona Christi", des Hohenpriesters, des Gottmenschen, in dessen Namen "unmittelbar von Gott" die Wandlung und Heiligung der Gaben bewirkt wird, wobei allerdings der menschliche Priester nur Werkzeug sein kann.

Es *opfert* also der menschliche Priester nicht nur die Gaben von Brot und Wein als menschliche Opfergabe, damit sie Leib und Blut Christi werden, sondern auch und hauptsächlich Christus das Lamm selbst ([107]).

Auch in diesem Punkte beweisen die mit viel Scharfsinn angestellten Untersuchungen des Autors die Vergeblichkeit des Bemühens, eine hinreichende Selbstdarstellung des Weihepriestertums aufgrund des Wortlautes der liturgischen Texte zu bieten ([108]).

([104]) S. 92.
([105]) Ebenda.
([106]) Ebenda; vgl. S. 12; 77-78 und oben S. 293 f.
([107]) Siehe oben, S. 284-290.
([108]) SCHULZ, S. 92: "vom Weihepriestertum aufgrund seiner Selbstdarstellung in der Eucharistiefeier".

Schulz meint, mit seiner Erklärung die Besonderheit des Weihepriestertums gegenüber dem gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen zu wahren. Diese Besonderheit, "die dem Hirtenamt innerhalb der sakramental strukturierten Kirche zukommt", besteht nach Schulz einfach im Gegenüber von Hirt und "Herde" — dies in Anführungszeichen, wohl deshalb, weil in der Kirche auch der Hirt im Grunde zur Herde gehört und sich insofern nicht wesentlich von ihr unterscheidet ([109]). "Ordinieren" kann nichts anderes bedeuten "als unter Handauflegung vom Geiste erflehen, daß das allgemeine Priestertum des betreffenden Gläubigen (einschließlich der vom Wesen des Glaubens her gegebenen Verkündigungsbereitschaft) nun als Priestertum und Verkündigungsauftrag *dieses im Hirtenamt konstituierten* Mannes zur Geltung und Ausübung kommt" ([110]).

Schulz glaubt, seine Deutung werde den Aussagen der Kirchenkonstitution, Artikel 10, des Vatikanum II über das Amtspriestertum, das sich "dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach" unterscheidet, voll gerecht und gebe den springenden Punkt der Unterscheidung wirklich an ([111]). Uns scheint jedoch, daß dies nicht der Fall ist. Sagt doch das Konzil an der genannten Stelle vom Amtspriester:

"Sacerdos quidem ministerialis potestate sacra qua gaudet, populum sacerdotalem efformat et regit, sacrificium eucharisticum in persona Christi conficit illudque nomine totius populi Deo offert".

Von den Gläubigen aber heißt es:

"Fideles vero, vi regalis sui sacerdotii, in oblationem Eucharistiae concurrunt".

Dem Priester wird in Sonderheit zugeschrieben die "potestas sacra sacrificium eucharisticum in persona Christi conficiendi", was nichts anderes ist als die Konsekrationsgewalt, die Schulz in Anführungszeichen setzt ([112]).

Mit der "potestas sacra" wird auf den priesterlichen Charakter angespielt. Schulz hat das wohl gefühlt. Denn in einer

([109]) S. 93.
([110]) Ebenda.
([111]) S. 93, Anm. 174.
([112]) S. 92.

Anmerkung (113) verweist er auf eine spätere Anmerkung (114), in der im Zusammenhang davon die Rede ist, daß die katholische Lehre vom priesterlichen Charakter ein ökumenisches Hindernis darstellt. Nach Schulz kann der sakramentale Charakter "liturgiegeschichtlich nur als Reflex der liturgisch-sakramentalen Zeichenhaftigkeit gesehen werden" (115). Sagt über ihn vielleicht die Liturgiegeschichte doch noch mehr, eben das, was sich auch aus der Theologiegeschichte ergibt? Schulz umschreibt dann den priesterlichen Charakter als Zeichen (Siegel, Gleichnis oder Gegenbild) "der Christuswirklichkeit", das "die vom Geist bewirkte Christusbezogenheit des betreffenden Menschen in einer diesen endgültig prägenden Weise darstellt" oder als die durch Handauflegung bewirkte "besondere Bezogenheit des Amtsträgers auf Christus" den "obersten Hirten" 1 Petr. 5,4 (116). Dies ist theologisch richtig und tief, sagt aber nichts ausdrücklich über den Kern des priesterlichen Charakters, nämlich die besondere Bezogenheit auf Christus den Hohenpriester durch die "potestas sacra", Christi Opfer in Christi Person darzubringen.

Schulz handelt ausdrücklich auch über die Konzelebration der Presbyter bei der Weihemesse, wie sie Hippolyt beschreibt (117). Die Presbyter breiten zusammen mit dem Bischof die Hände über die Gaben aus. Dort ein Mitsprechen der Einsetzungsworte zu suchen, wäre ein Anachronismus, da ja der Hauptzelebrant damals im Vortrag des Kanon weithin improvisierte. Vor Jahren ist viel diskutiert worden, ob es sich bei Hippolyt um eine eigentlich sakramentale Konzelebration der Presbyter handele oder nur um eine liturgische (118). Dom Botte z.B. sah darin, obschon die Einsetzungsworte nicht ausgesprochen wurden, eine sakramentale Mitzelebration (119), anders Erzpriester Afanasiev (120). Schulz sieht in der Presbyterbeteiligung im Anschluß an

(113) Anm. 174, S. 93.
(114) Anm. 236, S. 124.
(115) Ebenda.
(116) Ebenda.
(117) S. 98-100.
(118) Darüber ausführlich in unserer Dissertation: *Das theologische Problem der Konzelebration, Gregorianum*, 36 (1955), S. 212-271; 230 ff.; 232 ff.
(119) S. 223 ff.
(120) S. 220 ff.

Botte "die selbstverständliche und volle Ausübung des eigenen Ordo, die, wenn man den Begriff 'konsekratorisch' zur Entscheidung stellt, auch in diesem Sinne bejaht werden müßte", da die Presbyter ja zeichenhaft dasselbe vollziehen wie der Bischof ([121]). Daß sich die Presbyter mit ihrem Gestus an die Konsekrationsabsicht des Bischofs anschließen, ist eindeutig klar, nicht aber, wie weit sie sich anschließen wollen. Die Frage läßt sich theoretisch, liturgie- und theologiegeschichtlich kaum entscheiden. Praktisch verlangt die katholische Kirche für eine sakramentale Konzelebration das Aussprechen der Worte Christi, zum mindesten um der Sicherheit willen in einer wichtigen Angelegenheit ([122]).

Beim Versuch, auch das Petrusamt in die Ortskirche zu integrieren, fällt auf, daß Schulz — seinem Hauptanliegen entsprechend — gar nicht von einer Integrierung *in die Eucharistiefeier* der Ortskirche redet. Diese Integrierung des Petrusamtes ist für Schulz mit Recht ein ökumenisches Anliegen: "Das Verhältnis zu den orthodoxen Kirchen hängt nach wie vor davon ab, wie weit die aus einer sehr komplexen geschichtlichen Entwicklung erwachsene Sonderstellung des Papstes wieder glaubhaft in eine ortskirchlich-bischöfliche und letztlich apostolische Kirchenstruktur integriert wird, oder aber der Anspruch des Petrusamtes diese Struktur faktisch sprengt, auch wenn das II. Vatikanische Konzil sich um die Darlegung der Vereinbarkeit beider intensiv bemüht" ([123]). Dieser Satz wirft mehrere Fragen auf: Ist die Sonderstellung des Papstes wirklich "aus einer sehr komplexen geschichtlichen Entwicklung erwachsen"? Ist die Sonderstellung des Papstes ursprünglich in eine ortskirchlich-bischöfliche und apostolische Kirchenstruktur integriert gewesen und ist diese verlorengegangen, so daß die Sonderstellung des Papstes nicht mehr glaubhaft ist? Ist eine solche Integrierung überhaupt möglich oder vollkommen möglich? Sprengt der Anspruch des Petrusamtes oder dieses selbst eine ortskirchlich-bischöfliche und letztlich apostolische Struktur? Und zu allem: Wie stellt sich Schulz eine richtige und wünschenswerte Integrierung des Petrusamtes vor?

([121]) SCHULZ, S. 99-100.

([122]) In unserem Beitrag (s. Anm. 118) beabsichtigten wir nur, die Frage nach beiden Seiten hin zu erörtern. Siehe den Schluß S. 271.

([123]) SCHULZ, S. 87.

Ein paar Bemerkungen zu jeder Frage: Die Formulierung, als ob die Sonderstellung des Papstes aus einer sehr komplexen geschichtlichen Entwicklung erwachsen sei, legt die nicht-katholische Meinung nahe, daß der päpstliche Primat sich aus sehr komplexen, rein geschichtlichen Faktoren ergeben habe, während nach katholischer, auch definierter Glaubenslehre dieser Primat im Grunde auf Christus zurückgeht, was natürlich in keiner Weise ausschließt, daß auch menschlich-geschichtliche Gründe, vor allem politische, die Vorrangstellung des Nachfolgers Petri beträchtlich, wenn auch nicht wesentlich beeinflußt haben.

Die Sonderstellung des Papstes ist und war immer, von Anfang an, in eine ortskirchlich-bischöfliche und apostolische Kirchenstruktur eingesenkt, "integriert". Dieser letzte Ausdruck einer "Integration" ist jedoch mißverständlich, weil er den Eindruck erweckt, daß der Primat vollständig aus der ortskirchlich-bischöflichen Kirchenstruktur erwachse oder auf eine solche reduziert werden könne. Mit der Feststellung, daß der Bischof von Rom der Nachfolger des hl. Petrus ist, oder umgekehrt, daß der Nachfolger des hl. Petrus Bischof der örtlichen Kirche von Rom ist, wird das Wesentliche über die Einsenkung oder "Integrierung" ausgesagt. Damit ist aber auch gesagt, daß der Bischof von Rom zwar unter *einer* Rücksicht Bischof ist wie alle übrigen Bischöfe in der Nachfolge der Apostel, und daß er insofern neben den anderen Bischöfen Glied des katholischen Bischofskollegiums ist, daß er aber unter einer anderen Rücksicht eine Sonderstellung unter den Bischöfen einnimmt, ähnlich, wenn auch nicht ganz gleich, wie Petrus unter den Aposteln.

Schon aus dieser Gegenüberstellung und Betonung der Sonderstellung ergibt sich, daß eine volle Integrierung des Petrusamtes in die apostolisch-bischöfliche Kirchenstruktur nicht möglich ist. Es wird noch klarer, wenn wir bedenken, daß die Gleichheit der Apostel auf der gleichen Wahl zu Glaubenszeugen durch Christus (bei Matthias auf Grund der Nachwahl unter göttlicher Inspiration, Apg. 1,15-26), die Gleichheit der Bischöfe aber auf der gleichen sakramentalen Bischofsweihe beruht, während das Petrusamt nicht auf einem höheren Grad sakramentaler Weihe begründet ist. Sprengt also das Petrusamt die Struktur eines auf der Weihe beruhenden Bischofsamtes und Bischofskollegs? Ja und nein. Ja, indem es weder aus dem Bischofsamte noch aus der Bischofsweihe allein erklärt oder auf sie reduziert werden

kann. Nein, insofern der Nachfolger des hl. Petrus eben als Bischof auch und zutiefst die Bischofsweihe haben muß. Ich sage zutiefst, weil ein Kandidat zum Bischof von Rom gewählt werden kann, da er noch keine Bischofsweihe besitzt. Aus dieser praktischen Möglichkeit einer Trennung von Papstamt und Bischofsweihe ist die theoretische spekulative Frage entstanden, ob oder wie weit eine wirkliche Trennung beider zulässig oder überhaupt möglich ist: Ist ein zum Papst gewählter Laie oder Priester ohne Bischofsweihe theologisch betrachtet in Wahrheit Papst? Könnte er wenigstens als Priester ohne Bischofsweihe im Besitz der vollen päpstlichen Lehr- und Hirtengewalt sein? Für Schulz, der die ganze kirchliche Hierarchie von der Eucharistiefeier der örtlichen Kirche aus betrachtet, ist natürlich eine solche Isolierung der päpstlichen Vollmacht, eine solche gleichsam freischwebende päpstliche Jurisdiktion, ein Unding. Und in seinem Anliegen hat er vollkommen recht.

Vor und nach dem Vaticanum II haben katholische Theologen und Kanonisten all diese Fragen eingehend untersucht ([124]) und dabei die frühere geschichtliche Entwicklung, besonders seit dem Mittelalter bis zur Gegenwart, kritisch geprüft. Trotz aller Versuche, spekulativ das Papstamt juridisch von der Bischofsweihe zu lösen, hat in der katholischen Kirche immer die Norm gegolten, daß ein noch nicht zum Bischof geweihter und schon zum Papst gewählter Mann verpflichtet ist, so schnell wie möglich die fehlende Weihe zu empfangen.

Besonders das Vaticanum II hat gerade in der "Nota explicativa praevia" zur "Constitutio Dogmatica De Ecclesia" ([125]) Wahrheiten betont, die auch für das Papstamt von großer Bedeutung sind. Hierher gehört einerseits die Unterscheidung zwischen "munus sacramentale-ontologicum", "sakramental-ontologischem Amt", und dessen "aspectus canonicus-iuridicus", "kanonisch-juridischem Aspekt", andererseits aber die Lehre, die

([124]) Beispielshalber erwähne ich einige Schriften des bekannten Kanonisten Wilhelm BERTRAMS S. J.: *De relatione inter officium episcopale et primatiale, Periodica de re morali, canonica, liturgica* 51 (1962), S. 3-29; *De natura potestatis supremi Ecclesiae Pastoris*, ebenda 58 (1969), S. 3-28; und besonders: *De missione divina et de consecratione episcopali tamquam constitutiva officii supremi Ecclesiae Pastoris*, ebenda, 65 (1976), S. 187-242.

([125]) Vgl. SCHULZ, S. 105-106 mit Anm. 193.

sich aus der Überlieferung, auch der liturgischen, ergibt, daß schon mit der Weihe eine ontologische Teilnahme der heiligen Ämter stattfindet. Wenn dies aber so ist, dann folgt daraus, daß überhaupt eine Teilnahme an kirchlichen Ämtern für den Papst, der Bischof sein muß, erst mit der Bischofsweihe möglich wird.

So ist das Petrusamt organisch in eine Ortskirche eingesenkt und setzt als Bischofsamt im Kolleg der Bischöfe die bischöfliche Weihe und mit ihr sakramental-ontologisch Priester-, Lehr- und Hirtengewalt voraus. Und doch überragt es, "sprengt" es seiner Natur nach die bischöfliche Vollmacht. Der Bischof trägt zuerst die Sorge für seine örtliche Kirche und ist erst dann mitverantwortlich für die Gesamtkirche. Als Nachfolger des Apostelfürsten hat aber allein der Bischof von Rom die Leitung der Gesamtkirche in Händen. Wollte man eine Nachfolge im Petrusamt in Frage stellen, dann bliebe doch die Tatsache, daß nach altkirchlicher Überlieferung der Apostel Petrus von Christus über seine ganze Herde gesetzt worden, daß ihm die Leitung der Gesamtkirche anvertraut worden ist. Für Petrus ist diese oberste, einheitliche Lehr- und Hirtengewalt klar bezeugt, u.a. durch Origenes, Eusebius von Cäsarea, Chrysostomus und Johannes von Damaskus, auch Ephräm ([126]). Sollte es eine solche oberste Leitungs-, Lehr- und Hirtengewalt nur am Anfang der Kirchengeschichte gegeben haben, später aber nicht mehr, wie das die Meinung von O. Cullmann ist, dessen Text von Schulz z.T. angeführt wird ([127]), und, im Gefolge von Cullmann, auch die Meinung von Erzpriester Nikolaj Afanasiev? ([128]).

Wie stellt sich nun Schulz die ideale Integrierung des Petrusamtes in die Ortskirche und in die apostolische Kirchenstruktur

([126]) Darüber unsere Untersuchungen: *Origenes über Bekenntnis und Fall des Petrus, Or. Chr. Per.* 40 (1974), S. 286-313; *Johannes von Damaskus, Johannes Chrysostomus, Eusebius von Cäsarea über Bekenntnis und Fall des Petrus, Or. Chr. Per.* 42 (1976), S. 37-75; über Ephräm den Syrer, S. 66-67.

([127]) SCHULZ, Anm. 210 auf S. 109, mildert die Auffassung Cullmanns durch die Unterscheidung zwischen "allgemeiner Augenzeugenschaft und Sendung der Apostel durch Christus selbst" und notwendiger "Weiterführung der Kirchenleitung der Apostel". Das erste kann nicht auf Nachfolger übergehen.

([128]) N. AFANASIEV, *Ap. Petr i Rimskij episkop* (*Po povodu knigi O. Kull'mana "Sv. Petr"*), *Pravoslavnaja Mysl'* 1955, S. 7-32. Vgl. auch die Studie (s. Anm. 25) *Der Primat Petri*, S. 22-23 mit Anm. 7.

vor? Dem Verfasser bereitet es Schwierigkeiten, daß die päpstliche Jurisdiktionsgewalt im Vatikanum I "ordentliche und unmittelbare" genannt und überies als "wirklich bischöfliche" bezeichnet wird und daß eine solche Gewalt konstitutiv für die Kirche kraft göttlicher Sendung sei ([129]). Er fürchtet, daß eine solche "bischöfliche" Jurisdiktionsausübung ohne jede Berücksichtigung ortskirchlicher Strukturen verstanden und dadurch in ihr Gegenteil verkehrt werden könne. Er fürchtet ihre Loslösung aus ihrer Verankerung in der sakramentalen Kirchenstruktur, da ein solches Wort "ohne Bezug zur sakramentalen Vollmacht des Bischofs von Rom wie auch zum sakramentalen Eigenleben der Ortskirchen gebraucht wird" ([130]). Er meint, daß die spätere Auswertung von Mt. 16,18f. im Sinne eines universalen Jurisdiktionsprimates bewirkt habe, daß "das ursprüngliche, dem neutestamentlichen Sinn der Stelle näherkommende Verständnis der orientalischen und frühlateinischen Väter allmählich gänzlich verlorenging" ([131]).

In Beantwortung der von Schulz angeregten Fragen muß zunächst unterschieden werden zwischen dem, was nach katholischer Lehre dem Jurisdiktionsprimat und der Lehrunfehlbarkeit des Papstes wesentlich ist, soweit es definiert oder im gewöhnlichen Lehramt enthalten ist, und dem, was nur die jeweils sich ändernde Praxis betrifft, die sich nach den Zeitumständen und Zeiterfordernissen richtet. Es gibt eine Wesensstruktur der Ortskirche, die der Papst nicht antasten darf. Es gibt aber auch Strukturen der Orts- und Regionalkirche, die nicht auf Anordnung Christi oder der Apostel zurückgehen, die — wenn auch nicht leichthin — doch an sich geändert werden können. Ob Bischöfe oder Patriarchen vom Papst eingesetzt werden sollen, ist großenteils eine Frage der kirchengeschichtlichen Entwicklung.

Wenn die päpstliche Vollmacht im Vatikanum I "bischöfliche" genannt wird, so ist dieser Ausdruck selbstverständlich, im Vergleich mit der Vollmacht eines Ortsbischofs, analog zu verstehen, d.h. in einem wahren, aber nicht vollkommen gleichen Sinne.

([129]) SCHULZ, S. 106-107.
([130]) S. 107.
([131]) S. 112.

Für Schulz spitzt sich das Problem schon unter Papst Leo I. zu: "Es ist Leo I., der neue Töne anschlägt, wenn er Petrus nicht nur als Prinzip der Einheit des Apostelkollegiums sieht, sondern behauptet, die Gewalt, zu binden und zu lösen, sei von Christus dem Petrus verliehen und von diesem auf die übrigen Apostel übergegangen, und so gehe sie auch vom Papst als Haupt auf das Corpus der Bischöfe über" ([132]). Schulz meint, dem ursprünglichen Verständnis von Mt. 16 entspreche mehr der sich noch bei Hinkmar von Reims findende Satz: "In der Person des (historischen) Petrus haben alle Bischöfe ihren Episkopat erhalten" ([133]). Mir scheint, daß diese beiden Aussprüche gar nicht so weit auseinanderliegen. Bei Schulz jedoch erscheinen die Akklamationen des Konzils von Chalcedon an die Adresse des römischen Papstes: "Petrus hat durch Leo gesprochen" nicht im vollen Licht. Die Väter von Chalcedon — so Schulz — "meinen nicht den Rechtsnachfolger des Petrus, sondern Leo als Wahrer der apostolischen Glaubensüberlieferung seiner durch das Glaubenszeugnis des Petrus geheiligten Ortskirche und Leo als Förderer der Glaubenseinheit, wie denn auch gleichzeitig akklamiert wurde: 'Leo spricht wie Kyrill'" ([134]). Schulz reißt hier die beiden Faktoren "Leo als Rechtsnachfolger des Petrus" und "Leo als Wahrer der Glaubensüberlieferung" auseinander. Sie sind wesentlich korrelativ ([135]).

Nach Schulz, der hierin u.a. Congar folgt, führt erst die Übertragung der römischen Reichsidee und der Rolle Roms als *Caput Orbis* auf die Kirche und die konsequente Umgestaltung

([132]) S. 111-112. Meines Erachtens enthält der Ausspruch Leos I. mehr theologische Wahrheit, als manche katholische Theologen heutzutage zulassen wollen. Denn in Petrus und seinem Nachfolger muß unterschieden werden zwischen der Vollmacht, die ihnen mit den übrigen Gliedern des Apostel- bzw. Bischofskollegiums gemeinsam ist — und die, soweit sie göttlicher Einsetzung ist, nicht angetastet werden darf — und der Vollmacht, die sich, auch nach göttlicher Einsetzung, auf die übrigen Glieder des Kollegiums erstreckt. Es gibt eine höchste Binde- und Lösegewalt in der Kirche, die ihr Inhaber auch Ortsbischöfen mitteilen kann.

([133]) SCHULZ, Anm. 222, S. 112.

([134]) S. 112.

([135]) Darüber in der Studie: *Die Papstakklamationen auf dem 4. und 6. ökumenischen Konzil und Vladimir Soloviev, Or. Chr. Per.* 41 (1975), S. 211-225.

des Kirchenbildes nach dieser Idee zur Auswertung von Mt. 16,18f. im Sinne eines universalen Jurisdiktionsprimats (136). Ich sehe nicht, wie sich das Bild vom Universalprimat des Petrus z.B. bei Ephräm oder Chrysostomus auf diese Weise erklären läßt (137).

* * *

Das Bestreben des Autors, die eucharistischen Hochgebete als organisches Ganzes zu sehen, zu zeigen, daß die bedeutendsten östlichen Hochgebete wie auch der römische Kanon im Grunde die gleiche wesentliche Struktur aufweisen, "die innere Zuordnung von Hirten-, Lehr- und Priesteramt zueinander" sichtbar zu machen (138), bilden die Vorzüge der vorliegenden Arbeit.

Da Schulz aber die Eucharistiefeier mit Nachdruck als Opfer der Kirche betrachtet und so als gemeinschaftliche Darbringung der Gaben, glaubt er im katholischen Westen, vom Mittelalter bis in die Neuzeit und Gegenwart, eine ekklesiale Verkürzung der Eucharistieüberlieferung feststellen zu müssen. Diese Wertung zieht sich durch die ganze Arbeit hindurch. Er sieht im Abendland eine "längst begonnene Emanzipation der Eucharistie aus den genuinen liturgischen Strukturen und der Eucharistie*lehre* aus dem Kontext einer pneumatologisch-ekklesiologischen Sicht" (139). Für ihn sind "die als eigens definierte Dogmen des abendländischen 2. Jahrtausends weniger eine optimale Steigerung des eucharistisch geprägten Glaubensbewußtseins, als die von äußeren Mißverständnissen geforderte Replik" (140).

Mag auch der gemeinschaftliche Aspekt der Eucharistiefeier im Westen eine gewisse Verkürzung erfahren haben, so konnten doch die Konzilien, vor allem das Florentinum und das Tridentinum, wesentliches katholisches Glaubensgut schützen und verteidigen, was auch Schulz in etwa zugibt (141). Die definierten Dogmen haben vorzüglich eine "optimale Steigerung" des ge-

(136) SCHULZ, S. 112; vgl. S. 87 und oben S. 300 ff.
(137) Siehe oben, S. 303 mit der Anm. 126.
(138) SCHULZ, S. 101.
(139) S. 12.
(140) Ebenda.
(141) S. 12.

nuinen katholischen eucharistischen Glaubensbewußtseins ermöglicht und sich nicht nur gegen Mißverständnisse gewandt. Will Schulz etwa sagen — man könnte es aus seiner Untersuchung herauslesen, gegen seine besten ökumenischen Absichten —, daß die ganze außerliturgische eucharistische Frömmigkeit der Mystiker und Mystikerinnen des Mittelalters und der Neuzeit eine Verkürzung bedeutet? Blieb doch diese Frömmigkeit wesentlich und auch bewußt stets im Opfer der Kirche verwurzelt.

Wegen der unvermeidlichen menschlichen Begrenztheit entstehen Verkürzungen immer bei starker Betonung einer Wahrheit. Das wird bestätigt durch das Tridentinum und seine Abwehr von Thesen, die das katholische Glaubensgut schmälern. Das beweist aber auch die vorliegende Untersuchung. Die ganze Aufmerksamkeit ist gerichtet auf "das Weihepriestertum aufgrund seiner Selbstdarstellung in der Eucharistiefeier" ([142]), und in der Eucharistiefeier auf den eigentlichen Kanon. Damit ist der Gesichtskreis bedeutend eingeschränkt. Die liturgische Tradition genügt sich selber nicht; sie ist wesensmäßig angewiesen auf die Lehrtradition. Beide müssen einander ergänzen. Sakramentale Wirklichkeit und liturgischer Wortausdruck fallen durchaus nicht immer zusammen. Durch Übersteigerung dieser Identität gelangt Schulz zur Auffassung, daß sich im katholischen Westen eine ganz andere Auffassung vom eucharistischen Opfer herausgebildet habe und daß nach genuiner liturgischer Überlieferung die Kirche Brot und Wein als Sinnbilder der Selbsthingabe darbringe, nicht aber Leib und Blut Christi. Eine solche These ist nur möglich geworden durch Beiseitelassen der notwendigen dogmatischen und theologischen Überlieferung, wie sie z.B. in den Predigten oder Homilien der heiligen Väter enthalten ist.

Schulz übt auch an den neuen römischen Hochgebeten Kritik ([143]), und dies z.T. mit Recht. Hat man doch in diesen neuen Kanones eine konsekratorische Geistepiklese vor den Worten der Einsetzung eingefügt, weil eine solche nach Aussprechen der Worte des Herrn der katholischen Lehre von deren konsekratorischer Bedeutung zuwiderliefe. Die Folge aber ist, daß dadurch

([142]) S. 92.
([143]) S. 36; 69 ff.

die trinitarische Struktur Schaden leidet, wie sie in den östlichen Anaphoren, angefangen mit der des Hippolyt, so klar in die Erscheinung tritt. Statt der Reihenfolge: Vater, Sohn und Hl. Geist findet sich nunmehr die Reihe: Vater, Geist und Sohn. Dieses wohl unbeabsichtigte Ergebnis der neuen Liturgiereform kann darauf hinweisen, daß auch die folgerichtig trinitarisch aufgebauten Anaphoren ihren Nachteil haben, daß sie nämlich zwar den Vater bitten, durch den Hl. Geist die Konsekration zu bewirken, aber im Hochgebet nicht ausdrücklich sagen, daß Jesus Christus selbst als der Logos in gleicher Weise konsekriert ([144]).

Schulz kritisiert die neuen Hochgebete aber auch wegen der "für das religiöse Empfinden überaus harten Opferaussagen ... im Stile des 'wir bringen den Leib Christi dar'" ([145]). Man erinnert sich an die Reaktion auf die eucharistische Rede des Herrn: "Diese Rede ist hart! Wer kann sie hören?" (Joh. 6,60)

Schaut man nicht nur auf eine sich selbst interpretierende liturgische Überlieferung, sondern auf eine liturgische Tradition, die auch die dogmatisch-theologische berücksichtigt, dann kann man nicht in Frage stellen, daß das Opfer der Kirche im Vollsinn die Darbringung des Lammes ist, daß es sind die in der unvollständigen Darbringung von Brot und Wein nur sinnbildlich enthaltenen Gaben von Christi Fleisch und Blut.

Pontificio Istituto Orientale Bernhard SCHULTZE S.J.
Piazza S. Maria Maggiore, 7
00185 Roma

([144]) Vgl. darüber unsere Studie *Die dreifache Herabkunft des Heiligen Geistes in den östlichen Hochgebeten, Ostkirchliche Studien* 26 (1977) S. 105-143; 142-143.

([145]) SCHULZ, S. 71.

OCP, XLIV (1978) 309-341

"Confession" (*exagoreusis*) and "Penance" (*exomologesis*) in *De lepra* of Methodius of Olympus [1]

I

Analysis of the "De lepra" vi 7 - vii 5

In his treatise "To Sistelius On Leprosy", Methodius of Olympus offers some passages which are not without interest for the history of the *exagoreusis* and *exomologesis*. They are

(1) The following abbreviations will be applied (for abbreviations not given below see Altaner-Stuiber XV ff. or Quasten I, p. xiii ff.):
Altaner-Stuiber = B. Altaner - A. Stuiber, *Patrologie*, Freiburg Basel Wien 1966⁷.
Bonwetsch, *Die Theologie* = N. Bonwetsch, *Die Theologie des Methodius von Olympus*, Berlin 1903.
Bonwetsch, *Über die Schrift* = N. Bonwetsch, *Über die Schrift des Methodius von Olympus "vom Aussatz"*, in: *Abh. A. von Öttingen zum 70. Geburtstag gewidmet* (München 1898) 29-53.
Buchheit = V. Buchheit, *Studien zu Methodius von Olympus* (TU 69. V. Reihe, Bd 14) Berlin 1958.
Bw = N. Bonwetsch, *Methodius von Olympus, Schriften* (GCS 27) Leipzig 1917.
C = Council of ... The abbreviations for the Councils are taken from Lampe XIX.
Courtonne = Y. Courtonne, *Saint Basile, Lettres. Text et Traduction* I-III (Les belles lettres) Paris 1957/66.
Farges = J. Farges, *Les idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe*, Paris 1929.
Fendt = L. Fendt, o.c. below n. 3.
Galtier = P. Galtier, *L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles*, Paris 1932.
Karpp = H. Karpp, *Die Busse. Quellen zur Entstehung des altchristl. Busswesens* (Trad. Christiana 1) Zürich 1969.
Lampe = G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1968².

mentioned by several modern authors ([2]), but only one study exists which deals with them more fully. In 1905, L. Fendt published an article on sin and penance in Methodius' writings which analyses the passages in question ([3]). However, his conclusions can be discussed and amplified.

The purpose of this essay is to submit *De lepra* VI 7 - VIII 1 and X 2-3 to a detailed analysis. Methodius' treatise is a dialogue between Eubulius and Sistelius ([4]) on the allegorical sense of chapter 13 of Leviticus. Lv 13 is concerned with the symptoms to be found on the human skin and on garments or utensils made of skin, of what is called by the Septuagint "leprosy". Methodius understands leprosy in a moral sense. He relates the skin-disease to evil inclinations. In Lv 13 the disease increases in seriousness, of which the various stages are described. This "escalation" is reflected in *De lepra* VI 7 - VIII 1. Methodius starts with recom-

---

OCA = Orientalia Christiana Analecta, Roma 1923ff.

POSCHMANN, *Paenitentia secunda* = B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda. Die kirchliche Busse im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes* (Theophaneia I) Bonn 1940 (photomechanic reprint 1964).

POSCHMANN, *Penance* = B. POSCHMANN, *Penance and the Anointing of the Sick*, London 1964 (from the German, Freiburg in Br. 1951).

QUASTEN = J. QUASTEN, *Patrology* I-III, Utrecht-Brussels 1950/60.

RAHNER, *Frühe Bussgeschichte* = K. RAHNER, *Frühe Bussgeschichte in Einzeluntersuchungen* (Schriften zur Theologie XI) Zürich Einsiedeln Köln 1973.

Theol. Dict. NT = *Theological Dictionary of the New Testament*, edited by G. K. KITTEL and translated from the German by G. W. BROMLEY, Michigan 1965^2-1975^2.

([2]) Besides the authors who deal with all the aspects of Methodius' works or with *De lepra* (BONWETSCH, *Über die Schrift* 39-42; *Die Theologie* 47.103-105; FARGES 147-150), see GALTIER 282; E. AMMAN, *Pénitence*, in DThC XII/1 (1933) 770-771 and POSCHMANN, *Penance* 75.

([3]) *Sünde und Busse in den Schriften des Methodius von Olympus*, in *Der Katholik* 3. Folge, Bd XXXI (1905) 24-45. FENDT's article seems to have been forgotten. It is not mentioned by the authors quoted in the previous note, nor in the bibliography of J. GROTZ, *Die Entwicklung des Busstufenwesens in der vornicänischen Kirche* (Freiburg 1955) XVII-XXI and K. RAHNER, *Frühe Bussgeschichte* 499-512. Even L. FENDT himself does not refer to it in his *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Berlin 1958, although he deals with penance.

([4]) For Methodius' works as dialogues, see M. HOFFMANN, *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderten* (TU 96. Berlin 1966) 67-83; for *De lepra*, see ibid. 81-83.

mending a first cure, if a man experiences an evil propensity. When the remedy proves insufficient, a second cure should be applied. If this medicine also fails, recovery cannot be expected, and a measure of a different kind must be taken. *De lepra* X 2-3 gives a kind of summary of *De lepra* VI 7 - VIII 1. The three phases of the moral leprosy and the summary provide us with points of reference for the main division of this essay.

A first section (A) is dedicated to the initial cure, which consists, according to *De lepra* VI 7 (document 1), in self-abstention from the Eucharist (1), followed by, as is apparent from *De lepra* VI 8 (doc. 2), self-readmission (2). The texts which propose the remedy for the second phase of the disease, that is, for persistent evil desires, form the subject of the subsequent section (B). The evidence (*De lepra* VI 9 - VII 6) presents us with various problems, so that an articulated subdivision of this section is necessary.

Methodius recommends in *De lepra* VI 9 (doc. 3) the revealing of persistent evil thoughts to the bishop (3). The text speaks of "chastisers" (σωφρονισταί); the meaning of this term must be clarified (3, a). For the sake of completeness, the essay has to deal with Methodius' explanation of Lv 13,2-3 in *De lepra* VI 9 - VII 4 (3, b). A third paragraph (3, c) investigates the expression "leprosy of the hegemonikon" used in *De lepra* VII 4 (doc. 4). In Methodius, *hegemonikon* appears in the same context as *nous*, *dianoia* and *logismos*. Moreover, the faculty indicated by this term is also called "pneuma". This concept of *hegemonikon* — different, it seems, from that of the Stoics, who introduced it — and of the other expressions will be compared with their understanding by other Fathers, especially Clement of Alexandria and Origen. The establishing of their meaning is related to the question whether *De lepra* intends the "confession" of evil thoughts not freely assented to.

De lepra VII 5 (doc. 5) recommends that the bishop impose a second abstention from the Eucharist (4). In this context, the expression ἀφορίζειν is used. It is, like similar terms, ambiguous. Therefore, at this point, a terminological digression will be inserted (5). In the early Church, two disciplinary measures should be distinguished. B. Poschmann calls them "compulsory excommunication" and "penitential excommunication". This terminology will be discussed, and for the second expression another term proposed (5, a). Two following paragraphs will comment upon

the terminology applied by C. Chartier (5, b) and K. Rahner (5, c). Finally, a third form of exclusion will be treated (5, d).

Having reviewed the various kinds of exclusion which existed in the early Church and settled the problem of the terminology to be used, one can inquire what kind of separation is meant by Methodius. The defining of its nature is important for a correct understanding of the expressions ἐξαγορεύω, ἐξομολόγησις and μετανοέω as used in *De lepra* (6). Then the question of the liturgical shape of the *exomologesis* will be answered (7). The analysis of *De lepra* VII 6 (doc. 6), in which the "leprosy" is presented as cured, concludes the second section (8).

De lepra VII 7 - VIII 1 (doc. 7) describes the third phase of the "leprosy" (C). A last section (D) examines the summary of *De lepra* VI 7-VIII 1 supplied by *De lepra* X 2-3 (doc. 8). A conclusion will try to draw up an inventory of the results attained.

* * *

Before starting the analysis of the texts, a few remarks must be made on the person of Methodius, on his dialogue *De lepra* and on the text preceding the first document.

Little is known of the life of Methodius [5]. The information supplied by Jerome and Socrates that he was bishop of Olympus in Lycia, later spent a period of his life in Tyrus, and died a martyr in Chalcis in Euboea, is unreliable. Other sources assign him the sees of Patara, Myra, Side and Philippi [6]. His own writings [7] give the impression that he was not a bishop at all but lived as an ascetic who taught philosophy and explained the Scriptures. In this capacity he was not attached to any special Church but

(5) See QUASTEN II 129.

(6) For the *testimonia veterum*, see Bw IX-XVII.

(7) For the edition of Methodius' works, see QUASTEN II 129-137; ALTANER-STUIBER 216. For the translation of texts from the *Symposium*, I have used H. MUSURILLO, *St. Methodius. The Symposium. A Treatise on Chastity* (ACW 27) Westminster London 1958. The authenticity of *C. Porph.* is, on good grounds, denied by BUCHHEIT 120-129.

worked in private circles in Lycia and perhaps in Pamphilia (8). The fact and the place of his martyrdom are also uncertain (9). His activity covers the time from the second half of the third until the first decade of the fourth century.

Large parts of Methodius' works are preserved only in a Slavonic version, published by the editor in a German translation. The Slavonic text sometimes shows lacunae. This also applies to the treatise "On Leprosy". However, Greek fragments of this dialogue, are extant (10). The sections which interest us are transmitted mainly in Greek.

According to Lv 13, anyone who shows on his skin a "mark" (σημασία) or a "spot" (ἁφή) of leprosy "must go to Aaron, the priest, or to one of his sons, the priests" (Lv 13,1-3) (11). In some cases, the priest immediately pronounces the man clean or unclean. In other, dubious cases, he isolates the patient for a week, once or twice, from the community. For the understanding of the texts quoted below, it is sufficient to retain from the explanation which precedes our documents that for Methodius the leprosy signifies an evil inclination. Having stressed that Christians must shun not only sinful acts but also the dispositions which cause them, he adds a practical conclusion, which includes the passages relevant to our topic.

(8) It was not possible to consult the dissertation (Heidelberg 1952) of K. QUENSELL, *Die wahre Stellung und Tätigkeit des fälschlich sogenannten Bischofs Methodius von Olympus*, mentioned by ALTANER-STUIBER 216 and M. HOFFMANN, o.c. (above n. 4) 68, n. 1. An indication that Methodius was not a bishop is perhaps supplied by *De lepra* XV 3 Bw 470,3-5: "Denn das Kleid des Herrn ist die Kirche, denn von vielen Gegenden hat er uns gesammelt und uns gewebt, damit *wir* Schwächeren (i.e. the laity) wie der Einschlag von Grösseren (i.e. the hierarchy) gehalten werden ... Denn Aufzug nennt er die kräftigere Ordnung der Kirche, das heisst die Bischöfe und Lehrer, Einschlag aber die Untergebenen und das geweidete Volk, Fell aber die Katechumenen ...".

(9) ALTANER-STUIBER 215.

(10) QUASTEN II 137.

(11) For the translation of texts from the LXX, I used L. L. BRENTON, *The Septuagint Version of the Old Testament with an English Translation*, London w.y.

A. The first cure to apply to evil inclinations

1) *Self-abstention from the Eucharist*

Doc. 1. – *De lepra* VI 7 (12)

a) ἕκαστος οὖν τῶν ἐχόντων σημασίαν (13) ἢ σπίλον ἢ ἀφήν (14),
b) τουτέστιν ὁ ἐλαυνόμενος ὑπὸ θυμοῦ ἢ ἔρωτος γυναικὸς ἢ φιλαργυρίας ἢ φθόνου
c) εὐθέως προσίτω τῷ ἀρχιερεῖ (15),
d) λέγω διὰ προσευχῆς,
e) οὗ δὴ ἀπεικασία καὶ τύπος ἐτύγχανεν Ἀαρών,
f) καὶ δεικνύτω αὐτῷ "τὰ κρύφια τῆς καρδίας" (Ps 43,22)
g) κρατήσας ἑαυτὸν τῆς προσφορᾶς,
h) πρὸ τοῦ τὸ πάθος τῆς ἁμαρτίας σκιρρῶσαι.

"Therefore, everybody who has a mark or a fleck or a spot (on his skin), that is, everybody who is driven by anger or the desire of a woman (16) or the love of money or by envy, must immediately draw near to the high priest, I mean by prayer (a-d), ... abstain from communion (g) (17), and show Him ' the secrets of the heart ' (Ps 43,22) before the suffering of sin (18) hardens" (h).

"He must immediately draw near to the high priest" (c): In line (a) Methodius alludes to Lv 13,2, and gives then in line

(12) Bw 458,21-26.

(13) Cf. Lv 13,2.6.7.8.

(14) Cf. Lv 13,2-6.9.12.13.17.22.27.29-32.42-47.49-59.

(15) Cf. Lv 13,2.

(16) Cf. also *De sanguisuga* VI 4 Bw 434,10: "Die Frauenliebe, welche die Sünde entzündet und nötigt der Wollüste halber von Gott abzutreten".

(17) For an opposite opinion, see Chrysostom, *In Mt Hom.* IV 9, PG 57,50. There is a potion which has the power to remove anger, viz.: Τὸ τίμιον αἷμα τοῦ Χριστοῦ, εἰ μετὰ παρρησίας ληφθείη· πᾶσαν γὰρ νόσον σβέσαι δυνήσεται τοῦτο, καὶ μετὰ τούτου τῶν θείων γραφῶν ἡ μετ'ἀκριβείας ἀκρόασις, καὶ ἐλεημοσύνη τῇ ἀκροάσει προσγινομένη· διὰ γὰρ τούτων πάντων δυνήσεται νεκρωθῆναι τὰ λυμαινόμενα τὴν ψυχὴν ἡμῶν πάθη. Cf. R. Kaczynski, *Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus* (Freiburger theol. Studien 94. Freiburg Basel Wien 1974) 225. Theodore of Mopsuestia holds the same position as John Chrysostom, see I. Oñatibia, *La doctrina de Teodoro de Mopsuestia sobre la penitencia eclesiástica*, in *Kyriakon* (Festschrift J. Quasten) I (Münster 1970) 432.

(18) This seems the best translation of τὸ πάθος τῆς ἁμαρτίας. πάθος is used according to the first meaning of πάσχω, i.e. to suffer as opposed to doing, see Liddel-Scott, s.v., hence: to undergo, to endure.

(b) an allegorical explanation. In line (c), he "translates" Lv 13,2 "he shall be brought (ἀχθήσεται) to Aaron, the priest", directly into terms taken from the Letter to the Hebrews. He changes the verb ἄγομαι into προσέρχομαι (cf. Hb 4,16; 7,25; 10,22) and "Aaron, the priest" into "the high priest". It is taken for granted that the reader will understand the title as referring to Christ. According to the Letter to the Hebrews, Christ is indeed the high priest of the New Covenant. The "translation" is then justified by the observation that Aaron is a representation and an image of Christ (e) (cf. Hb 5,4-5).

"Abstain from the *prosphora*" (g): *prosphora* can signify the Eucharist as a whole. G. Lampe quotes Methodius' text as instance of this meaning (19). The term can, however, refer also to the consecrated gifts at the moment of communion, as in the penitential canons of Ancyra (314) (20), of Gangra (342) (21) and of Basil (22). Probably this is also the meaning in Methodius' text. It does not follow that we are dealing, as N. Bonwetsch asserts, with "the penance of the συστάντες" (23). Perhaps abstaining from communion implied for Methodius the leaving of the congregation before the beginning of the anaphora, as was the case in

(19) LAMPE, s.v. 3, f

(20) Can. 5.7.8.9.17.

(21) Can. 4.

(22) Can. 22 COURTONNE 158, 17; 56 (211, 10); 75 (214, 17); 77 (214,7); 82 (215,7). Can. 44 (162) prescribes: ἡ διάκονος ἡ τῷ Ἕλληνι συμπορνεύσασα δεκτή ἐστιν *εἰς τὴν κοινωνίαν*, εἰς δὲ τὴν προσφορὰν δεχθήσεται τῷ ἑβδόμῳ ἔτει, δηλονότι ἐν ἀγνείᾳ ζῶσα. The deaconesses had no dealings with the *prosphoras* understood as offerings for the Eucharist. Probably, κοινωνία means in this canon the κοινωνία τῆς εὐχῆς, cf. can. 82 (215,7) or κοινωνία τῶν εὐχῶν, cf. CAnc (314), can. 4.5.6.8.9.16; CNic (325), can. 9.12.13. For the meaning "consecrated gifts", see also CHRYSOSTOM, *Adv. Jud. Hom. 3,5*, PG 48,868: ὁ γοῦν κατηχούμενος οὐδέποτε πάσχα ἐπιτελεῖ ... ἐπειδὴ προσφορᾶς οὐ κοινωνεῖ. *Hom. 2,4 in 2 Tim.* PG 62,612: ἡ προσφορὰ ἡ αὐτή ἐστι ... ἣν ὁ Χριστὸς τοῖς μαθηταῖς ἔδωκε, καὶ ἣν νῦν οἱ ἱερεῖς ποιοῦσιν.

(22) BONWETSCH, *Über die Schrift* 40; *Die Theologie* 103. BONWETSCH is followed by FENDT 37 and FARGES 148, n. 1. According to BONWETSCH the abstention from communion was not noticed because of the "starke Kommunionen jener Zeit". The σύστασις was indeed a secret grade of penance, but because of exactly the opposite reason: many "nonpenitents" did not go to communion, cf. F. VAN DE PAVERD, *Die Quellen der kanonischen Briefe Basileios des Grossen*, in *OCP* 33 (1972) 20.26f.

the fourth century in Alexandria [24] and Antioch [25]. It is even possible that the "patient" did not go to the church at all [26]. Maybe the self-abstention from the Eucharist was secret, and perhaps staying away was, at the turn of the third century, less noticed than leaving the congregation after the Liturgy of the Word or before communion.

It is not said how long the self-abstention from communion should last. In any case, it will not have been longer than the two weeks mentioned later (VII 6) [27].

"Before the suffering of sin hardens" (h): This metaphor was easier to understand for Methodius' contemporaries than it is for us. For them it was possible to apply σκιρ(ρ)όω or ἐνσκιρρόω to νοσήματα [28]. However, τὸ σκῖρον (scar) or ὁ σκῖρος (σκίρρος) (a hardened swelling, tumour, induration [29]) is also for us a physical injury which has become hard and is difficult to remove. Thus it seems that Methodius wants to say that we must cure evil inclinations before they become fixed and hard to eliminate [30].

[24] In Alexandria the ἀκοινώνητοι were dismissed before the kiss of peace, i.e. before the anaphora, cf. TIMOTHEUS I of Alexandria († 385), *Resp. can.* 9 PG 33,1320; F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western I* (Oxford 1896) 504,24. The Armenians have preserved the formula of dismissal of all non-communicants before the anaphora, cf. I. HANSSENS, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus* III (Romae 1932) 266.

[25] Cf. C Ant (341), can. 2; *Canones Apostolorum*, can. 2; F. VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des 4. Jahrhunderts* (OCA 187. Roma 1970) 187f.

[26] Like "the impure" according to DIONYSIUS of Alexandria, *Ep. ad Basilidem*, can. 2 C. H. FELTOE 102 f.

[27] Bw 460,8.

[28] LIDDEL-SCOTT, s.vv.

[29] Id. s.v.

[30] Cf. also *De resur.* II 7,1 Bw 341,1-342,4. According to Methodius, Paul distinguishes three "laws" in Rm 7,21-23. The "law of the *nous*", that is, the tendency which is in accordance with the inborn good. A second "law", that of the devil, which makes itself felt by attack and often drags the soul out towards lustful phantasies; this "law" is said by Paul to oppose the "law of the *nous*". A third "law" works according to the sin hardened in our flesh through the concupiscence (κατὰ τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τῆς ἐπιθυμίας ἐνσκιρρώσαντα ἐν τῇ σαρκί). Paul calls this third "law": "the law of sin dwelling in my members" (Rm 7,23). The devil uses this tendency as a battle-horse for his assaults πρὸς ἀδικίαν ἡμᾶς καὶ πράξεις συνελαύνων (cf. *De lepra* VI 7, b) κακάς. The same metaphor

2) *Self-readmission to the Eucharist*

Doc. 2. – *De lepra* VI 8 (31)

a) καὶ εἰ μὲν παύοιτο καὶ λωφᾷ τὸ κακόν,
b) ὥστε ὀφθέντα (32) εἰς τὸ θυσιαστήριον τῷ ἀρχαγγέλῳ (ἀρχιερεῖ) (33) δυσσυνειδησίας εἶναι μακράν, κεκάθαρται (34).
c) "οὐ" γὰρ "μετέπεσεν ἡ ἀφὴ ἐν τῷ δέρματι" (Lv 13,5c)
d) τουτέστιν οὐ μετεδόθη τῷ σώματι εἰς τὸ τελεσιουργηθῆναι ἡ ἐπιθυμία,
e) ἀλλὰ μόνον σημασία (35) οἱονεὶ ἐνθύμησίς τις γέγονεν καὶ ἠμαυρώθη (36).

"And if the evil ceases and stops (a), so that he, when seen at the altar by the high priest, is free from bad conscience, he has been cleaned (b), for 'the spot has not spread in the skin' (c), that is, the desire did not communicate itself to the body in order to be fully accomplished (d), but only a mark like some thought appeared and darkened (e) (cf. Lv 13,6)" (37).

"Seen at the altar by the high priest" refers to the moment

---

is found in CLEMENT of Alexandria, *Paed.* I 65,1 GCS I 128,9, but he uses the verb τυλόω: τὰ τετυλωμένα τῶν παθῶν.

(31) Bw 453,26-459,5.

(32) Cf. Lv 13,3 and *passim*.

(33) ἀρχιερεῖ is Bonwetsch' correction for ἀρχαγγέλῳ. He is probably right, unless Methodius means "the angel of the Church", see *De lepra* VIII 1 Bw 461,15-16.

(34) From the verb καθαίρω. The LXX uses καθαρίζω, Lv 13,6.7. 13.17.23.35.37.59 or the expression καθαρός ἐστιν, Lv 13,6.13.17.34.37. 39-41.58.

(35) Cf. VI 7, a, above p. 314.

(36) From the verb ἀμαυρόω. The LXX uses ἀμαυρός (ἐστιν), Lv 13,4.6.21.26.28.56.

(37) Lv 13,6: "And the priest shall look upon him the second time on the seventh day, and behold, if the spot be dark, and the spot have not spread in the skin, then the priest shall pronounce him clean, for it is a mere mark ...". For the opposition desire-realisation, see also *De resur.* II 2,8 Bw 333,9-13. Rm 7,15 ("I do not understand my own actions", "I do the very thing I hate") refers according to Methodius to the fact that Paul is attacked by evil thoughts. τὸ γὰρ "ὃ κατεργάζομαι οὐ γινώσκω" καὶ "ποιῶ ὃ μισῶ" λεγόμενον, οὐκ ἐπὶ τοῦ τελεσιουργῆσαι τὸ φαῦλον καὶ δρᾶσαι παραληπτέον, ἀλλ'ἐπὶ τοῦ μόνον ἐνθυμηθῆναι, λογισμῶν ἀνοικείων ἡμῖν προσιπταμένων πλεονάκις καὶ ἐμφανταζόντων ἡμᾶς πρὸς ἃ μὴ θέλομεν, τῆς ψυχῆς τοῖς λογισμοῖς περὶ πολλὰ περιαγομένης.

of the beginning of the anaphora ([38]) or to communion, when the person, no longer driven by an evil inclination, again approaches the altar.

Methodius seems to distinguish in the lines d-e between *epithumia* and *enthumesis*. He suggests that an *enthumesis* is less dangerous than an *epithumia*. *Epithumia* denotes perhaps a stronger hold on the *epithumetikon* than *enthumesis*, which concerns rather the *logistikon*. The terms could be translated respectively by "desire" and "thought". This does not mean, however, that an *enthumesis* is something purely intellectual, totally void of longing ([39]). Both *enthumesis* as well as *epithumia* refer to being driven by anger, by the desire of a woman ([40]) or of money, or by envy (cf. VI 7, b; above p. 314). Evil thoughts arise from the concupiscence (also called "*epithumia*") which dwells in the flesh or in the body ([41]). The relative harmlessness of the evil inclination in line (e), that is, its transient character, is indicated rather by "some" (τίς, in contrast with *the* desire) than by the use of *enthumesis* by itself. The relation between evil thought and desire is this, that evil thoughts fill us now in this way then in that way, with desire and idle curiosity. Bad thoughts suggest forbidden things which are enticing ([42]); they are sources of evil desires ([43]).

([38]) Cf. CHRYSOSTOM, *De resur. D.N.J.Chr.* 3 PG 50,437. At the beginning of the anaphora, poverty does not disadvantage the faithful (ὁ πιστός) (in contrast with the catechumen) παρεστῶτα αὐτὸν μετὰ θάρρους τῷ ἁγίῳ θυσιαστηρίῳ.

([39]) See also *De resur* I 41,4 Bw 287,4-12 and context.

([40]) Cf. also *De lepra* VI 1, below n. 53.

([41]) ἡ ἐνοικοῦσα ἐπιθυμία ἐν τῇ σαρκί, *De resur.* II 6,6 Bw 340,12; ἡ ἐπιθυμία ἡ ἐγκειμένη ἐν τῷ σώματι, *De resur.* II 8,7 Bw 344,17-18. See further especially Methodius' whole explanation of Rm 7,17 ("sin which dwells within me") and 7,23 ("the law of sin which dwells in my members") in *De resur.* II 4,8-8,8 Bw 337,15-345,17.

([42]) See *De resur.* II 4,5-6 Bw 336,19-337,6 (and compare with note 37, above p. 317): νυνὶ δέ, ἐπειδήπερ ἐπιπίπτουσι θηριώδεις πολλάκις λογισμοί, ἐπιθυμίας ἡμᾶς ἄλλοτε ἄλλως ἐμπιπλάντες καὶ περιεργίας ἀλόγου . . ., ἔφη "τὸ γὰρ ὃ οὐ θέλω, τοῦτο ποιῶ" (Rm 7,15). ἃ χρὴ τῆς ψυχῆς εὐθαρσῶς ἀποσοβεῖν, μηδὲν ὅλως εἰς τὸ ποιῆσαι τὰ ὑπ'αὐτῶν ὑπηχούμενα νεύοντας. Cf. also *De resur.* II 3,3 Bw 334,7-14 and ibid. 6,2 Bw 339,13-17.

([43]) Besides ἐπιθυμία and ἐνθύμησις, Methodius uses λογισμοί, ἐνθυμήματα, φαντασίαι, ὀρέξεις, αἱ ἐπιβολαὶ τῶν ἡδονῶν, ὁρμή, πάθημα, σφαδασμός, ὑπέκκαυσις, ὑπέκκαυμα, ἐρεθισμός, ἡ παρατρίβη οἴστρων, ἐπιθυμεῖν, ἐνθυμεῖσθαι, λογίζεσθαι (τὸ κακόν) (for references, see BONWETSCH' index, Bw 541-578).

B. The cure to apply to persistent evil inclinations

3) *The exagoreusis of persistent evil desires to the bishop*

Doc. 3. – *De lepra* VI 9 (44)

a) εἰ δὲ μὴ παύσοιτο καὶ λωφᾷ,
b) προσίτω πρὸς τοὺς σωφρονιστάς (45),
c) δείξων ἑαυτοῦ τὴν ἀφὴν τῷ ἐπισκόπῳ, τῷ ἱερεῖ (46)
d) τῷ υἱῷ τοῦ ἀληθινοῦ ἀρχιερέως (47)
e) τοῦ λέγοντος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ "τεκνία" τοὺς μαθητάς (Mk 10,24),
f) ἐξαγορεῦσαι μὴ αἰδεσθήτω τὸ ἀληθὲς πειθόμενος τῇ γραφῇ τῇ λεγούσῃ·
g) "ἀνθρώπῳ τινὶ ἐὰν γένηται ἐν δέρματι τοῦ χρωτὸς αὐτοῦ ἀφὴ λέπρας καὶ" ἐλεύσεται (48) "πρὸς Ἀαρὼν τὸν ἱερέα" (Lv 13,2a-b).
h) "καὶ ὄψεται ὁ ἱερεὺς τὴν ἀφὴν ἐν δέρματι τοῦ χρωτὸς αὐτοῦ" (Lv 13,3a), ... (= VII 1-3) (49).

"But if (the evil) does not stop and cease (a), he must go to the chastisers (b), in order to show his spot to the bishop, the priest (c), the son of the true high priest (d), of Him who in the gospel calls the disciples ' children ' (cf. Mk 10,24) (e); he must not feel ashamed to ἐξαγορεῦσαι the truth (50), if he obeys Scripture, which says: (f) ' If any man should have in the skin of his flesh a spot of leprosy ' he shall go ' to Aaron, the priest ' (Lv 13,2a-b) (g), ' and the priest shall view the spot in the skin of his flesh ' (Lv 13,3)" (h).

The subject of the verbs in line (a) is still "the evil" of line VI 8, a (above p. 317), that is the desire. Because of line VI 8, d one would have expected that Methodius would have dealt with the case in which the thought had been communicated to the body. But the opposition he makes is not that between thought and act, but between a passing desire and a persistent one. The *exagoreusis* of such a persistent desire should be made to the bishop.

N. Bonwetsch is, on the contrary, of the opinion that a sinful

(44) Bw 459,5-11.

(45) Cf. Lv 13,2c: "and he will be brought to Aaron, the priest, or to one of his sons, the priests".

(46) Cf. Lv 13,49: καὶ δείξει τῷ ἱερεῖ.

(47) Cf. above n. 33.

(48) Cf. Lv 13,16: ἐλεύσεται πρὸς τὸν ἱερέα.

(49) The text is preserved only in Slavonic here, see below p. 324.

(50) For Methodius' use of the neuter singular instead of a simple noun (in our case τὸ ἀληθές instead of ἡ ἀλήθεια) in describing *abstracta*, see Buchheit 5.

act is meant (51). He is misled by line VI 8, d. He thinks moreover that the sinful act is clearly indicated by the separation from the ecclesiastical community (cf. VII 5, c; below p. 339), by the "öffentliche Bekenntnis" (ἐξομολόγησις, cf. ibid.), by the "Prüfung des Ernstes der Busse" (cf. VII 6 Bw 460,9-10), and the possible expulsion (cf. VII 7 Bw 460,11-461,3) (52). Bonwetsch supposes that Methodius did not consider persistent evil inclinations serious enough to be treated by two weeks of *exomologesis* which implied separation from the community and an examination of its sincerity. He also excludes that Methodius thought it possible that a person who undertook two weeks of *exomologesis* in order to be liberated from an evil desire had to be expelled at the end of the two weeks. These are, however, suppositions which the author does not prove.

That Methodius has in mind the *exagoreusis* of inner dispositions, is evident from his explanation of Lv 13 which preceeds *De lepra* VI-VII. He states there that the eruption of the skin can assume four different colours, which represent four kinds of leprosy of the soul (ψύχη). He distinguishes white leprosy, that is, sexual desire or lustful thoughts and passionate desires; red leprosy, that is, anger, pride and slander; bluish-grey leprosy, that is pretence, fear and cowardice during persecution; finally, greenish leprosy, that is, grief and envy (53). In *De lepra* VI 7, b (above p. 314) pretence, fear and cowardice are substituted by love of money.

(51) *Über die Schrift* 40-41; *Die Theologie* 103.

(52) *Über die Schrift* 40-41. He is followed by FARGES 151-152, who moreover understands by ἐξαγορεῦσαι a public self-accusation.

(53) *De lepra* V 2-4 Bw 455,18-456,11: τὴν μὲν λευκαίνουσαν (λέπραν) τὸν ἐρεθίζοντα καὶ ἐφορμῶντα πρὸς τὰς συνουσίας οἶστρον εἶναι λεκτέον ... γλαυκαίνουσαν δὲ τὸν φόβον ... χλωρίζουσαν δὲ τὸν φθόνον καὶ τὴν λύπην ... πυρρίζουσαν δὲ πάλιν καλεῖ τὴν ὀργὴν ... And *De lepra* VI 1 Bw 457,12-17: διὸ φύγωμεν τὰς ἐνθυμήσεις τὰς φιληδόνους καὶ τὰς ἐμπαθεῖς <τοῦ σώματος> ἡδονάς, λευκαθίζουσα λέπρα ἐστίν· φύγωμεν τὸ ὀργίζεσθαι καὶ τὸν τύφον, φύγωμεν τὸ καταλαλεῖν, πυρρίζουσα <γὰρ> λέπρα ἐστίν· ἀπελαύνωμεν τὴν ὑπόκρισιν καὶ τὴν δειλίαν ἐν καιρῷ διωγμοῦ, γλαυκίζουσα <γὰρ> λέπρα ἐστίν· ἀπελαύνωμεν <τὴν λύπην καὶ> τὸν φθόνον, χλωρίζουσα <γὰρ> λέπρα ἐστίν. The words between < > are BONWETSCH' corrections. On the contrary, according to BUCHHEIT 162, γὰρ should be eliminated. For the white leprosy, see Lv 13, *passim*; for the green leprosy, Lv 13,49 and for the red leprosy, Lv 13,19.42-43.49. The bluish-grey (γλαυκαῖνον) kind of leprosy is lacking in the LXX.

Explaining Jer 4,3.4; Mt 10,10; Eph 4,24.22 (Col 3,9.10) and alluding to Lc 8,14 or Mt 6,25-34, he shows that evil desires must be got rid of, and the vestment of σωφροσύνη should be put on (54). He repeats that the four forms of leprosy must be avoided (55) and gives the reason:

> "Because, when even the slightest touch of these forms of leprosy suddenly arises and nestles in our mind (διάνοια), and is not immediately eradicated, it spreads widely like a fire or a many-headed hydra, devours the *psyche*, and goes so far that it passes to the body, corrupts the whole man and makes him putrid" (56).

There follows a sentence (unfortunately, preserved only in Slavonic) which indicates the means by which we overcome evil inclinations. It reminds us of line VI 9, c (above p. 319).

> "Daher können wir gar keiner bösen Lust gestatten einzunisten in unsern Sinn, sondern wie die Alten dem Priester zeigten (δείκνυμι?, cf. VI 9, c), so auch wir den Priestern" (57).

He bases this practice on Mt 5,27:

> "Denn grösseres Achthaben ist jetzt uns nach dem Worte Christi. Denn es sprach der Herr: 'Ihr habt gehört, dass gesagt wurde zu den Alten: Du sollst nicht ehebrechen; ich aber sage euch: ein jeder der sieht auf ein Weib der Begierde halber, der hat schon mit ihr die Ehe gebrochen in seinem Herzen'" (58).

Methodius comments:

> "Den Leidenschaftlichen nannte er Ehebrecher, aber nicht den, der vollbracht hat, denn deren (der Leidenschaft) Werk und Frucht ist der Ehebruch. Daher sagt er auch nicht, der, welcher die Begierde kreuzigt (züchtigt) (cf. Gal 5,24), sei durchaus fromm, sondern der ihrer durchaus nicht acht haben will, denn nicht die Frucht des Ehebruches befiehlt er auszureuten, sondern

(54) *De lepra* V 5-9 Bw 456,13-457,11.

(55) *De lepra* VI 1, see above n. 53.

(56) *De lepra* VI 2-3 Bw 457,17-458,3: ὅτι τούτων κἂν τὸ βραχύτατον αἰφνιδίως ἐὰν ἔλθῃ καὶ γενηθῇ περὶ τὴν διάνοιαν ἡμῶν καὶ μὴ εὐθέως ἐκ ῥιζῶν κοπὲν ἐκβληθῇ, μακρὰν χεῖται δίκην πυρὸς ἢ ὕδρας πολυκεφάλου καὶ ἐπιβόσκεται τὴν ψυχήν, ἔστ'ἂν καὶ εἰς τὸ σῶμα διαδοθὲν λωβήσηται καὶ κατασήψῃ τὸν ἄνθρωπον ὅλον.

(57) *De lepra* VI 3 Bw 458,3-5.

(58) *De lepra* VI 4 Bw 458,5-9.

den Samen, welcher ist gleich einem vor der Frucht vertrockneten Feigenbaum (cf. Mt 21,18-19). Wie auch der unvernünftige Zorn auf den Bruder Same ist dem Totschlag (cf. 1 Jo 3,15; Mt 5,21-22), und deshalb Johannes ihn der 'die Wurzel' des Bösen abhauenden 'Axt' würdig erachtet (cf. Mt 3,10). Denn die Alten hauten ab die Frucht des Ehebruchs, aber der Erlöser die Samen, völlig das Böse vernichten wollend, wie irgendeinen Aussatz" ([59]).

Further, as has been said, the subject of line VI 9, a is the same as that of line VI 8, a (above p. 317), viz. "the evil". But in line VI 8, a "the evil" clearly refers to an evil desire ([60]).

Finally, Methodius says later (VII 4, a-c; below p. 325) that a person whose *hegemonikon* is touched by leprosy must go to Christ and the bishop in order to be cured, so that "the occasioners and immediate causes of sin" are immediately eradicated. The expression "the occasioners and immediate causes of sin" cannot refer but to evil thoughts ([61]). It expresses the same idea as the metaphor of the fire and the hydra.

Thus, there can be no doubt that Methodius recommends the *exagoreusis* of persistent evil inclinations. They are so dangerous that, if not treated in time, they corrupt the whole man and make him putrid.

a) *The chastisers* (VI 9, b; above p. 319)

"He should go to the chastisers (b) in order to show his spot to the bishop, the priest" (c): Who are the chastisers? According to N. Bonwetsch they are "obviously that δικαστήριον or κριτέριον which according to the *Apostolic Constitutions* II 47,1 ([62])

([59]) *De lepra* VI 5-6 Bw 458,9-20.

([60]) BONWETSCH himself renders Methodius' idea correctly in *Die Theologie* 47: "Hat sich aber doch von jenen Sünden etwas eingenistet, so ist es durch Busse zu heilen. Und zwar gilt dies schon von der bösen Lust, denn nach dem Wort Christi Mt 5,27f. ist schon der Same, nicht erst die Frucht auszureuten. Daher soll, in wem sich eine böse Lust regt, im Gebet sich an Christus wenden, *und weicht sie nicht*, so mit Bekenntnis an den Bischof". (Italics mine).

([61]) Cf. also ORIGEN, *Comm. in Mt* XI 15 GCS X 58,24-25: πηγὴ οὖν καὶ ἀρχὴ πάσης ἁμαρτίας "διαλογισμοὶ πονηροί" (cf. Mt 15,19). ATHANASIUS, *In Ps 20,11* PG 27,129C: σπέρμα γὰρ ἁμαρτίας λογισμὸς πονηρός.

([62]) FUNK II 142,14-16. The text is concerned with a "civil cause", i.e. with the "*audientia episcopalis*", which must be distinguished from a "penal cause".

consists of the bishop, the presbyters and the deacons" (63). L. Fendt thinks of a college of presbyters (64), headed by the bishop, who therefore belongs also to the chastisers. Hence, the *exagoreusis* to the bishop implied automatically going to the chastisers. These solutions are acceptable, if it is understood that the "court" — or, in this case, better the college — met at set times so that people could turn to the assembled body.

Methodius cannot have in mind a practice advocated by Origen, viz. the confession of sin to a person carefully chosen (65). The "confessor" may recommend the undertaking of the *exomologesis* (66). In that case, most probably, the bishop was brought in, and the sin had to be made known also to him, so that he could impose an adequate penance. According to Methodius, going to the chastisers not only in some cases but always entails the *exagoreusis* of the truth to the bishop. His text suggests moreover that chastisers and bishop are met at the same time.

A fourth solution could be proposed. The plural "chastisers" is due to Lv 13,2: a man with a symptom of leprosy "shall be brought to Aaron, the priest, or to one of his sons, the priests". Methodius has already "quoted": "he shall be brought to Aaron, the priest", translating "the priest" by "high priest" (VI 7, c) and interpreting this expression with reference to Christ. Now he "quotes": "to one of his sons, the priests", translating "the priests" by "the chastisers" and intending by the chastisers the bishops. In line VI 7, d, he explains the going to the high priest by adding: "I mean by prayer". In line VI 9, c, he explains

(63) *Über die Schrift* 40, n. 4; *Die Theologie* 103, n. 6. BONWETSCH quotes also GREGORY of Nyssa, *Ep. can.*, can. 6 PG 45,233A: οἱ ἐπὶ τὸν κλῆρον ἀγόμενοι. But this does not refer to offenders who are being brought to the clergy, but to candidates for ordination. Gregory complains that the "disease" of greed is spreading within the Church, and οὐδεὶς τοὺς ἐπὶ τὸν κλῆρον ἀγομένους περιεργάζεται, μήπως τῷ τοιούτῳ εἴδει τῆς εἰδωλολατρείας (cf. Col 3,5) κατεμιάνθησαν. He means that during the *scrutinium* the candidates were not examined on this point. For a different practice, see BASIL, can. 14 COURTONNE 130. Cf. also CNic (325), can. 17; CLaod., can. 4.

(64) FENDT 35f. According to *Didascalia* II 41,7 FUNK I 132, the measure of expulsion should be considered and taken collegially by the bishop and the presbyters. Cf. also II 46,6 FUNK I 142.

(65) See below p. 340.

(66) *Explan. super Ps.* 37 *Hom. II* 6 PG 12, 1386B; KARPP, N° 177,12-17.

likewise that the purpose of the words of Lv 13,2 — as he renders them — is the showing of the spot to the bishop.

Whatever solution is chosen, it is clear that the *exagoreusis* must be made to the bishop.

b) *Methodius' exegesis of Lv 13,2-3* (VI 9, f - VII 4, a; see above p. 319 and below p. 325)

"He must not be ashamed to ἐξαγορεῦσαι the truth if he obeys Scripture which says" (f): According to the text as it is preserved, Methodius quotes Lv 13,2[a-b].3 (g-h and VII 1) (67). The quotation is from 13,3[b] extant only in Slavonic. It is curious that Lv 13,2[c] ("or to one of his sons, the priests") is omitted. Lv 13,2[a-b] shows, as Methodius understands it, that a person driven by an evil desire must go to the high priest. Lv 13,2[c] should have provided the evidence that he must go to the bishop, the son of the high priest, if the inclination does not desist. The whole verse must have been quoted by Methodius and 13,2[c] left out by the copyist (68).

In VII 1-3 Methodius gives an allegorical explanation (preserved only in Slavonic) of Lv 13,3[b-d]: "and if the hair in the spot be changed (to) white and the appearance of the spot be below the skin of the flesh, it is a plague of leprosy" (VII 1). Methodius comments: "for as (physical) beauty is the fruit of the flesh, so (is) σωφροσύνη (the fruit) of the soul. But, when it changes into weakness and lust — for this is what white leprosy means — it begins to lower" (VII 2) (69). He alludes then to Eph 3,16 and 4,22.23: "For remember that Paul does not order ' the inner man ' to become ' old ', but ' to be renewed ' " (VII 3). The connection with the preceding sentence seems to be the association of weakness with old age. Methodius adds: "As he says also of Ephraim, the weakened: ' Ephraim became a cake not turned. Strangers devoured his strength and he knew (it) not; and grey hairs came

(67) "' . . . τοῦ χρωτὸς αὐτοῦ (Lv 13,3[a]), (VII 1) ' und die Haare in dem Bild haben sich verändert in Weiss und das Bild des Fleisches ist niedriger als die Haut des Leibes, das Bild des Aussatzes ist es' (Lv 13,3[b]) usw. Denn wie die Schönheit unseres Fleisches Frucht ist, so auch die der Seele die Besonnenheit". Bw 459,11-15.

(68) The Slavonic translation has omitted the whole verse.

(69) See above n. 67.

upon him and he knew (it) not'" (Hos 7,8-9) (VII 3) (70). Fortunately, the sequel, which is more relevant to our topic, is again extant in Greek.

c) *The "leprosy of the hegemonikon"*

Doc. 4. – *De lepra* VII 4 (71)

a) τύπος γὰρ ὡς ἔφην ἐστὶν ὁ μὲν Ἀαρὼν τοῦ Χριστοῦ, ὁ δὲ υἱὸς Ἀαρὼν τοῦ ἐπισκόπου·
b) πρὸς οὓς προσιέναι δεῖ θεραπευθησόμενον τὸν ἔχοντα ὕπουλον (72) ἢ λέπραν περὶ τὸ ἡγεμονικόν,
c) ὅπως αὐτὰ τὰ αἴτια καὶ προκαταρτικὰ τῆς ἁμαρτίας ἐκριζωθῶσιν εὐθέως
d) τῇ προσευχῇ
e) καὶ τοῖς σωφρονισμοῖς
f) πρὸ τοῦ κρατυνθῆναι.

"Because, as I have said, Aaron is a typos of Christ, but the son of Aaron (is a typos) of the bishop" (a). This sentence follows without transition upon the quotation of Hos 7,8-9. There must be a lacuna between this quotation and line VII 4, a.

"To whom" (i.e. to Christ and the bishop) "he whose *hegemonikon* has a wound or leprosy must go for healing (b) in order that the occasioners and immediate causes of sin are immediately eradicated (c) by prayer (d, cf. VI 7, d; above p. 314) and by chastisements (e, cf. VI 9, b; above p. 319), before they become strong" (f, cf. VI 7, h; above p. 314).

Methodius summarises in this phrase what he has said in ch. VI. He does not mention voluntary abstention from the Eucharist, but it is clear that he has the same procedure in mind. One must first immediately draw near to Christ by prayer and then, if this is not sufficient, go to the bishop, the chastiser or one of the chastisers.

Methodius speaks of a wound or leprosy of the *hegemonikon* (73). According to the Stoa, the *hegemonikon* is "the authoritative part of the *psyche*, in which the presentations and the impulses originate and from where the reason comes forth" (74). Methodius

(70) Bw 459,17-23.
(71) Bw 459,24-460,2.
(72) In the LXX οὐλή, Lv 13,2.10.19.23.28.
(73) For Methodius' use of the description περί (and κατά) with accusative instead of the possesive genitive, see BUCHHEIT 52.
(74) See ZENO, ap. DIOGENUM Laertium 7,159 (COBET [Parisiis 1850] 193, 32-34): (οἱ Στοικοὶ ἔλεγον) ἡγεμονικὸν δ'εἶναι τὸ κυριώτατον τῆς

defines the νοῦς as the authoritative part of the soul, as the head is the authoritative part of the body (75). The reason is not that the adjective ἡγεμονικός has lost for him its original meaning of directing, commanding; in *De lepra* VII 8 (Bw 461,9-10) he relates also the *hegemonikon* to the head (76). But he can conceive

---

ψυχῆς, ἐν ᾧ αἱ φαντασίαι καὶ αἱ ὁρμαὶ γίνονται καὶ ὅθεν ὁ λόγος ἀναπέμπεται. IAMBLICHUS, ap. STOBAEUM, *Eclog.*, cap. 41 (MEINEKE I [Leipzig 1893] 266): ὥσπερ γὰρ τὸ μῆλον ἐν τῷ αὐτῷ σώματι τὴν γλυκύτητα ἔχει καὶ τὴν εὐωδίαν, οὕτω καὶ τὸ ἡγεμονικὸν ἐν ἑαυτῷ φαντασίαν συγκατάθεσιν ὁρμὴν λόγον συνείληφε. M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des pères de l'église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie* (Patristica Sorbonensia I. Paris 1957) 133f.: "(Platon) voyait dans l'homme, avec le corps, une fonction rationelle et supérieure, le νοῦς, une fonction animale et inférieure, la ψυχή. La partie *alogos* était elle-même subdivisée en θυμικόν et ἐπιθυμητικόν. Les Stoïciens, tout en resserrant l'unité de l'âme, y signalent généralement huit parties: ce sont les cinq sens, plus la voix, la semence et l'ἡγεμονικόν, c'est à dire le νοῦς platonicien modifié, qui commande tout et fait l'union, doué qu'il est de trois facultés, le φανταστικόν, l'ὁρμητικόν et le συγκαταθετικόν (M. POHLENZ, *Die Stoa* I 87-90)". Cf. also G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à S. Augustin* (Louvain 1945) 32-34, cf. 51-53.57f.79.81-83.95.97.108.113-116.125.133f.148.153.155.157.161-163. 178.193.195.214f.244, n. 59.248.274.297.323.329.355f.372.385.388.430.432-434.439.447f.453.506f.512.514.520.522.524. VERBEKE suggests that Seneca introduced for the first time a larger concept of the *hegemonikon*. He writes: "... l'hégémonikon de Sénèque ne coïncide plus avec la raison, mais comprend également les fonctions irrationnelles, le θυμοειδές et l'ἐπιθυμητικόν de Platon", o.c. 149f; cf. 524. He says of Marcus Aurelius: "le νοῦς ou ἡγεμονικόν coïncide avec la partie rationnelle", o.c. 166, cf. 167.

(75) *Fragm.* No XII Bw 514,14-15: ὡς γὰρ ἡ κεφαλὴ τὸ κυριώτατον μέρος ἐστὶν ἐν τῷ σώματι, οὕτω τῆς ψυχῆς ἡμῶν τὸ κυριώτατόν ἐστιν ὁ νοῦς.

(76) See also CLEMENT of Alexandria, *Paed.* 74,3 GCS I 203,6; *Strom.* IV 63,5 GCS II 277,15. ORIGEN, *Comm. in Rm IX 24* PG 14,1225A: "Caput vero (cf. Rm 12,20), principale cordis (= *hegemonikon*, see below p. 336) appellatur: et merito caput dicitur, cuius intellectu et prudentia membra reguntur universa". See also DOROTHEUS abbas († after 560), *Doctrinae diversae* I 13 PG 88, 1633D. All the Stoics locate the *hegemonikon* in the heart (see G. VERBEKE, o.c. [in previous note] 32.195). For Origen and Gregory of Nyssa the physical seat is also the heart, "with which it is sometimes identified", see LAMPE, s.v. II B, 1. Clement of Alexandria says of Plato and Moyses: ἐνταῦθα γὰρ (i.e. ἐν τῷ προσώπῳ) τὸ ἡγεμονικὸν ἱδρύσθαι λέγουσι, *Strom.* V 94,4 GCS II 388, 11-12. In *Strom.* VIII 14,4 (III 88,29-30), he writes: ἀγνοοῦμεν ... ἐν τίνι τοῦ σώματος μορίῳ τὸ ἡγεμονικόν ἐστι τῆς ψυχῆς. Elsewhere he locates ὁ λογισμός and ὁ λόγος (which refer to the same faculty as the *hegemonikon*, see

the *nous* too as an authoritative faculty (77), because for him *hegemonikon* and *nous* (78), as well as διάνοια and πνεῦμα, are not sharply distinguished.

In *Symp.* V 2 he explains that the special vow of the Nazarites in Nm 6,2 implies the offering up both of the body (σῶμα) and of the soul (ψυχή). That man must wholly offer himself to God

---

below p. 335) in the head, cf. *Paed.* I 5,1 GCS I 92,17: ἐνθρονίζεται δὲ οὗτος (i.e. ὁ λογισμός) ἐν ἐγκεφάλῳ. *Paed.* II 72,2 (I 201,17): ἐν ἐγκεφάλῳ τοῦτον ἱδρυμένον (i.e. τὸν λόγον). "... heart and liver are the appropriate places of the θυμοειδές and ἐπιθυμητικόν", S. LILLA, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism* (Oxford 1971) 81. The author quotes *Paed.* II 34,2 GCS I 177,9-11: οὕτω τούτων ὁ ἐγκέφαλος ἄνωθεν ἰλιγγιάσας ὑπὸ μέθης ἐπὶ τὸ ἧπαρ καὶ τὴν καρδίαν, τουτέστιν ἐπὶ τὴν φιληδονίαν καὶ τὸν θυμόν ...

(77) Cf. also Ps. BASILIUS, *In Is. Proph.* I 26 PG 30, 168C-169A: οὐ γὰρ κριὸν τὸ ζῶον (cf. Is 1,11) πάντως, φησίν, ἐπεζήτησα, ἀλλὰ τὸν νοῦν, τὸν ἡγεμονικὸν τῆς ψυχῆς ... The author mentions then the *epithumetikon* and the *thumoeides* of the *psyche* as distinguished from the *nous*.

(78) It seems that, for instance, Basil distinguishes between the two faculties. According to I. HAUSHERR, the *hegemonikon* comprehends for Basil all what the Stoa ascribes to it, "et en plus la liberté". The *nous* is the faculty of knowledge. HAUSHERR points out this distinction in connection with the question of "continuous prayer" in the Fathers. The fact that Basil locates incessant prayer (cf. Lc 18,1; Rm 12,12; Col 4,2; 1 Thess 5,17) in the *hegemonikon* and not in the *nous*, implies that one can pray without interruption despite normal daily occupations. It is sufficient that the *hegemonikon* (or *dianoia* or καρδία) is orientated towards God. This in contrast with Evagrius Ponticus, for whom the *nous* is the seat of continuous prayer. As a result, he arrives at the assertion that prayer is ἀπόθεσις νοημάτων (*Or.* 70 PG 79,1181C; cf. I. HAUSHERR, *Les leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique* [Paris 1960] 102), that is the suppression not only of evil thoughts but of all thoughts which have not God as object. Cf. I. HAUSHERR, *La prière perpétuelle du chrétien*, in Id., *Hésychasme et prière* (OCA 176. Roma 1976) 279f. and the author's comment on EVAGRIUS, *Or.* 70. For a terminology close to that of Methodius, see NILUS († about 430), *epist.* III 257 PG 79, 512B: καὶ τῷ ἡγεμονικῷ, τουτέστι τῷ βασιλεῖ νοΐ φησι· "τὴν ἐπιθυμίαν τῆς καρδίας αὐτοῦ ἔδωκας αὐτῷ" (Ps 20,3). ὥσπερ γὰρ "ὁ ἐπιθυμήσας γυναικὸς ἤδη ἐμοίχευσεν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ" (Mt 5,28), οὕτως καὶ ὁ ἐπιθυμήσας τι πρᾶγμα, εἴτε καλὸν εἴτε κακὸν ἤδη ἐπλήρωσεν αὐτὸ ἐν τῇ διανοίᾳ αὐτοῦ. PROCOPIUS GAZAEUS († about 538), *Comm. in. Is. 1,1* PG 87 (2), 1824C: οὐ γὰρ δι'ἀκοῆς ἐδέξατο, τῷ δὲ νῷ τυπωθεῖσαν ἐξαγγέλλει διάνοιαν ... ταῦτα δὲ θεὸς ἐντυποῖ, τοῦ ἡγεμονικοῦ τῶν ἀξίων ἁπτόμενος. DOROTHEUS Abbas († 560/80), *Doctrina* I 4 PG 88,1621D. For Clement of Alexandria and Origen, see below p. 335-337.

is evident from Gn 15,9. God commands Abraham: "Take me a heifer of three years old and a she-goat of three years and a ram of three years ...". Methodius sees in the heifer a metaphor of the *psyche*, in the she-goat of the flesh (σάρξ) (79) and of the senses (αἴσθησις), and in the ram of the mind (*nous* and λογισμός). We find here first the dichotomy (80): soul-body, then the trichotomy: *nous* (*logismos*) — *psyche* (81) — flesh (senses). He explains next Gn 15,9 as referring to the three ages in the life of man, to which he also relates the three watches in Lc 12,35-38. The first period is the time of man's youth and prime, when his *hegemonikon* is beginning to be disturbed and clouded by the changes of life. The second period is when, having advanced "unto a perfect man" (cf. Eph 4,13; Col 1,28), the *nous* begins to acquire a firmness and stability against mental confusion and self-conceit (οἴησις) (82).

The interchangeability of *hegemonikon* and *dianoia* is evi-

(79) Cf. BONWETSCH, *Die Theologie* 66: "Eine Unterscheidung zwischen σῶμα and σάρξ lehnt Methodius ab". On the contrary, in Origen: "En modo alguno debe confundirse la 'carne', tendencia hacia abajo, hacia la creaturalidad — contrapuesto al 'espíritu', tendencia hacia la divinidad —, con el cuerpo, secuela necesaria de toda in-existencia en un 'mundo' determinado", J. RIUS-CAMPS, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes* (OCA 188. Roma 1970) 61.

(80) For this dichotomy, see especially *De resur.* I 34,4 Bw 272,7-9: ἄνθρωπος ... λέγεται ... τὸ ἐκ συστάσεως ψυχῆς καὶ σώματος εἰς μίαν ... μορφὴν συντεθέν. *De resur.* I 58,1 Bw 319,20: τὸν πρωτόπλαστον ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος ὄντα. *De resur.* I 61,2 Bw 326,5-7, where he speaks of the sins of the soul and of the body. *Symp.* VII 2 (153) Bw 72,23-24; SCh 95,182,2-6: there are two powers of sight: one of the body and one of the soul. Cf. BONWETSCH, *Die Theologie* 65.

(81) Hence, ψυχή has two meanings: a broader sense, according to which it is opposed to the body (in this case I will write "soul") and in a narrower sense, denoting the middle part in the trichotomy ("*psyche*"). "Soul" comprehends the higher part and the *psyche*.

(82) *Symp.* V 2 (111-114) Bw 54,15-55,16; SCh 95,144,19-146,46. According to *De lepra* XII 1-2 Bw 466,3-14 (see below n. 91), the οἴησις is along with τύφος and ὑπερηφανία (the three terms are comprehended by φιλαρχία) a sin of the *psyche*. Obviously, the three parts which compose man form an unity (although mind and *psyche* are a stronger one than soul and body), so that they affect each other. The οἴησις of the *psyche* troubles the *nous*, like the "organs of procreation" weigh down and burden this faculty (cf. *Symp.* IV 4 [101] Bw 49,16-17; SCh 95,134,4-5).

dent from *De lepra* VI 2 ([83]) and VII 4, b (above p. 325). In *De lepra* VI 2 he speaks of the leprosy περὶ τὴν διάνοιαν, in VII 4, b of that περὶ τὸ ἡγεμονικόν, meaning obviously the same bad inclinations ([84]), that is, the ὀθνεῖα ἐνθυμήματα which arise περὶ τὸν λογισμόν ([85]). *De lepra* IX 1-5 ([86]) is also instructive. He explains Lv 13,47-49: "And if a garment have in it the plague of leprosy ..., either in the warp or in the woof, or in the linen, or in the woollen threads, or in the skin ...". The warp is conceived as a metaphor of the *nous*, the woof of the *psyche*, the garment of the whole man, and the woollen and linen threads of male and female ([87]). We meet here the same trichotomy as in *Symp.* V 2 and in *Fragm.* No XII ([88]): *nous* – *psyche* – body ([89]). In the sequel, he substitutes *nous* by *pneuma* ([90]). In *De lepra* XII 1-2 the warp represents the *dianoia* ([91]). It is therefore not sur-

([83]) Bw 457,18-19, see above p. 321.

([84]) *Hegemonikon* and *dianoia* are also equivalent for Basil, for whom however both terms have a more comprehensive meaning. As in the Stoa, *hegemonikon* and *dianoia* include πρόθεσις and συγκατάθεσις. In *Hom. in Dt* 15,9 PG 31,200B ff. he speaks of inner sins committed κατὰ διάνοιαν or κατὰ πρόθεσιν, i.e. κατὰ τὸ ἡγεμονικόν (cf. I. HAUSHERR, *La prière perpétuelle du chrétien*, in Id., *Hésychasme et prière* [OCA 176. Roma 1966] 254-306, see 279-280). According to Methodius, the seat of consent is the *psyche*. The leprosy of the *hegemonikon* consists in evil thoughts not yet assented to, see below p. 339.

([85]) *De resur.* II 3, 2-4 Bw 334,2.15f. For the use of περὶ instead of εἰς or πρός, see BUCHHEIT 52.

([86]) Bw 462,10-463,21.

([67]) Bw 463,1-3: τῷ μὲν στήμονι τὸν ἰσχυρότερον καὶ πρῶτον νοῦν ἁρμοστέον, κρόκῃ δὲ τὴν ψυχήν, καὶ δέρματι τὸ σῶμα, ἱματίῳ δὲ τὸν ἄνθρωπον ὅλον· ἐρεῷ μὲν τὸν ἄνδρα, τὴν δὲ γυναῖκα λινῷ.

([86]) See above p. 327 f. and n. 75.

([89]) For this trichotomy in Origen, see RIUS-CAMPS, o.c. (above n. 79) 70.

([90]) *De lepra* IX 4 Bw 463,8-15: στήμονα γὰρ τροπικῶς τοὺς τόνους τῆς ψυχῆς, τὸν νοῦν ἡμῶν, ὁ νόμος ἐκάλεσεν· σύνθετον γὰρ ζῷον ... ὁ ἄνθρωπος εἶναι παρεδόθη. εἰ γὰρ ἐκ ψυχῆς, σαρκός τε καὶ πνεύματος (cf. 1 Thess 5,23), ... τὴν σύστασιν ἀπεδείχθη λαχών, τεθεωρημένως ὁ νομοθέτης τὴν πρώτην σύλληψιν τῶν ἁμαρτημάτων ... ῥέουσαν εἰς τὸν νοῦν λέπραν ὥσπερ ἐν στήμονι φύεσθαι χρησμοδεῖ. In *De lepra* XIII 3-4 Bw 469,2-6, *pneuma* in 2 Cor 7,1 is equated with "Sinn und Verstand", see below p. 337 f.

([91]) Bw 466,3-8: τίνες οὖν τὴν κρόκην μὲν λεπρῶντες, τὸ δὲ δέρμα καὶ τὸν στήμονα καθαροί; (lacuna) οἱ τετυφωμένοι ... · αὐτοὶ γὰρ τὴν μὲν διάνοιαν ὑγιαίνοντες, αὐτὸν ὀρθοδόξως πρεσβεύοντες τὸν λόγον, καὶ δέρμα [δὲ] (= to eli-

prising that in *De lepra* VI 2 the triad *dianoia – psyche – soma* is found ([92]).

Methodius' philosophical understanding of the Pauline trichotomy *pneuma – psyche – soma* (cf. 1 Thess 5,23) might cause wonder. Other pre-Nicene Fathers also distinguish between *pneuma* and *psyche* ([93]), but *pneuma* cannot simply be taken as referring to the faculty of knowledge. For instance in the triad which appears in Irenaeus (*Adv. Haer.* V 6,1 and V 9,1) *pneuma* indicates the divine Spirit ([94]). However, there is evidence which shows that Methodius is not the only pre-Nicene Father for whom *pneuma* can have, besides other meanings, a philosophical sense.

Clement of Alexandria ([95]), speaking in *Strom.* V 88,1 of the divine element in man, opposes the Christian view to that of Platonic philosophy. He says that according to Plato's followers the *nous* is an emanation in the *psyche* of a divine part. According to the Christian view it is the Holy Spirit who (besides the *nous*) is breathed upon the believer. "But the *pneuma* is not a part of God in each of us" ([96]). In this text Clement distinguishes

---

minate according to BONWETSCH) καθαρὸν φυλάσσουσιν ἐν ἁγιασμῷ, οἰδῶσι δὲ τὴν ψυχὴν ὑπὸ φιλαρχίας ...

([92]) See above n. 56. For Gregory of Nyssa *nous* and *dianoia* are also equivalent, cf. *De hom. op.* 5 PG 44,137BC: νοῦς καὶ λόγος ἡ θειότης ἐστίν· ... οὐ πόρρω τούτων καὶ τὸ ἀνθρώπινον. ὁρᾷς ἐν σεαυτῷ καὶ τὸν λόγον καὶ διάνοιαν, μίμημα τοῦ ὄντως νοῦ τε καὶ λόγου. It seems, on the contrary, that for Basil *dianoia* is distinguished from *nous*, see above n. 78 and n. 82.

([93]) Cf. H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (Paris 1950) 156. M. SPANNEUT, o.c. (above n. 74) 135-150. According to J. RIUS-CAMPS, *Las cartas auténticas de Ignacio, el obispo de Siria*, in: *Revista Catalana de Teologia* 2 (1977) 84, Philad. 11,2, quoted by SPANNEUT 135, belongs to the passages which are interpolated. "En Phld 11,2 aparece una antropología tricotómica ... característica del interpolador, en contraposición a la ignaciana dicotómica (σάρξ - πνεῦμα)".

([94]) H. ORBE, *Antropologia de San Ireneo* (BAC 286. Madrid 1969) 75-77, cf. 17.20.29.67.69.103.128-148.221f.309.440-446.453f.464ff.483-487. 499.502.520f.588-531. See also H. CROUZEL, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène* (Paris 1956) 65, who, however, speaks of "participation in the Spirit".

([95]) The dissertation by J. D. FRANGOULIS, *Der Begriff des Geistes "Πνεῦμα" bei Clemens Alexandrinus* is only partly printed (Borna-Leipzig 1936). The second chapter "*Das Πνεῦμα in Bezug auf den natürlichen Menschen als physisches und psychologisches Prinzip*", which might have been of interest for us, is lacking.

([96]) GCS II 384,3-11. I give the text as it should be reconstructed

clearly between the *Holy* Spirit, present only in those who came to the faith and are baptized, and the *pneuma* owned by every man. The *pneuma* is equated with the Platonic *nous* (97).

In *Paed.* I 28,1 Clement compares the sight granted through baptism with the opening of the eyes when a man awakes. The eyes by themselves cannot see; they need the light, which comes from outside of man. As a result, the eyes are able to see only after what impedes the light is taken away. In Baptism we rub ourselves clean from the sins which throw, like a mist, darkness over the divine Spirit; this darkness removed, we have a free, unhindered and clear eye of the *pneuma*. It is only by this eye of the *pneuma* — not by that of the body — that divine reality can be contemplated, that is, on the condition that "the Holy Spirit flows in upon us from heaven". Clement compares in this text the "eye of the *pneuma*" with that of the body, and the *Holy* Spirit with physical light. Indeed, only holiness is properly called light (98).

---

according to S. LILLA, o.c. (above n. 76) 14: ἐντεῦθεν οἱ <μὲν> ἀμφὶ τὸν Πυθαγόραν θείᾳ μοίρᾳ τὸν νοῦν εἰς ἀνθρώπους ἥκειν φασί, [καθάπερ Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης ὁμολογοῦσιν·] οἱ δὲ ἀμφὶ τὸν Πλάτωνα νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ θείας μοίρας ἀπόρροιαν ὑπάρχοντα, ψυχὴν δὲ ἐν σώματι κατοικίζουσιν. ἀλλ'ἡμεῖς τῷ πεπιστευκότι προσεπιπνεῖσθαι τὸ ἅγιον πνεῦμά φαμεν. ἀναφανδὸν γὰρ διὰ Ἰωὴλ· ... (Joel 2,28 [3,1]). ἀλλ'οὐχ ὡς μέρος θεοῦ ἐν ἑκάστῳ ἡμῶν τὸ πνεῦμα. < > = should be added; [ ] = a gloss of some erudite commentator. In STÄHLIN's edition, the sentence ἀλλ'ἡμεῖς ... φαμεν follows upon ὁμολογοῦσιν and precedes οἱ δὲ ἀμφὶ τὸν Πλάτωνα ... κατοικίζουσιν. S. LILLA argues that, put in this place, it breaks without reason the two references to the Greek schools, and the γάρ in the introductory clause to Joel 2,28 (3,1) has no meaning. "ἀλλ'ἡμεῖς represents, on the contrary, the natural introduction to the biblical quotation of *Strom.* V 88,3".

(97) Cf. W. SCHERER, *Klemens von Alexandrien und seine Erkenntnisprincipien* (München 1907) 13: "' denn nicht wie ein Teil Gottes wohnt in uns der Geist (πνεῦμα) ', der hier mit dem vorausgehenden bezeichneten νοῦς ἐν ψυχῇ gleichgesetzt ist und von Klemens als ἡγεμονικόν bezeichnet wird". Differently, A. MAYER, *Das Gottesbild im Menschen nach Clemens von Alexandrien* (Studia Anselmiana 15. Roma 1942) 40, n. 70: "wie die vorausgehende" (see preceding note) "Anführing aus der Heiligen Schrift (Joel 2,28) und das folgende τί ποτέ ἐστι τὸ ἅγιον πνεῦμα beweisen, kann πνεῦμα hier nur als (übernatürliche) Gabe des Heiligen Geistes verstanden sein". Clement seems, however, to oppose τὸ πνεῦμα to τὸ ἅγιον πνεῦμα and ὁ πεπιστευκώς to ἕκαστος ἡμῶν.

(98) GCS I 106,22-28: ... οὕτως καὶ οἱ βαπτιζόμενοι, τὰς ἐπισκοτούσας ἁμαρτίας τῷ θειῷ πνεύματι ἀχλύος δίκην ἀποτριψάμενοι, ἐλεύθερον καὶ ἀνεμ-

In another text (*Strom.* II 50,4) Clement discovers ten parts in man, since the decade comprehends man (ib. 50,3). He lists the body and the soul, the five senses, speech, the generative principle "and the διανοητικόν or the πνευματικόν or whatever one wants to call it" (99). As a matter of fact, the higher part of the soul has in Clement, as in Methodius, many names (100). Here it is called the *pneumatikon*; from its equation with the *dianoetikon*, it is apparent that it has little to do with the Pauline concept of pneumatic.

Finally, in *Strom.* III 68,5 Clement considers the triad *sarx-psyche-pneuma* as another way of expressing the triad θυμός-ἐπιθυμία-λογισμός (101).

πόδιστον καὶ φωτεινὸν ὄμμα τοῦ πνεύματος ἴσχομεν, ᾧ δὴ μόνῳ τὸ θεῖον ἐποπτεύομεν, οὐρανόθεν ἐπεισρέοντος ἡμῖν τοῦ ἁγίου πνεύματος· κρᾶμα τοῦτο αὐγῆς ἀιδίου τὸ ἀίδιον φῶς ἰδεῖν δυναμένης· ἐπεὶ τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φίλον, φίλον δὲ τὸ ἅγιον τῷ ἐξ οὗ τὸ ἅγιον, ὃ δὴ κυρίως κέκληται φῶς (cf. Eph 5,8). Cf. also W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, (TU 57. Berlin 1952) 368 and the translation in SCh 70 (H. I. Marrou and M. Harl) p. 163.

(99) GCS II 139,26-140,1: εἴη δ'ἂν σῶμά τε καὶ ψυχή, αἵ τε πέντε αἰσθήσεις καὶ τὸ φωνητικὸν καὶ σπερματικὸν καὶ τὸ διανοητικὸν ἢ πνευματικὸν ἢ ὅπως καὶ βούλει καλεῖν.

(100) See below p. 335.

(101) GCS II 227,9-10. He allegorically explains Mt 18,20: "For where two or three are gathered in my name ...". Εἶεν δ'ἂν καὶ ἄλλως οἱ μὲν τρεῖς θυμός τε καὶ ἐπιθυμία καὶ λογισμός, σὰρξ δὲ καὶ ψυχὴ καὶ πνεῦμα κατ'ἄλλον λόγον (cf. 1 Thess 5,23). This is the first text G. Verbeke, o.c. (above n. 74) 435 quotes as evidence for his assertion: "Là où Clément mentionne le πνεῦμα sans spécification ultérieure, il désigne généralement la partie supérieure de l'âme humaine". The author quotes further *Strom.* II 12,1 GCS II 119,4-8 (τὸ πνεῦμα πρόθυμον, cf. Mt 26,41; Mc 14,38); *Paed.* I 5 (I 103,4 5) (ἀγαλλιᾶται τὸ πνεῦμα, cf. Lc 1,47); *Protr.* XI 117,3 (I 82,27-31); *Strom.* VII 80,2 (III 57,12-13) (the gnostic διάγει τῷ πνεύματι ἐν τοῖς χοροῖς τῶν ἁγίων, κἂν ἐπὶ γῆς ἔτι κατέχηται). In *Protr.* XI 117,3 τὸ τῆς ψυχῆς πνεῦμα refers to man's last breath. In the other texts *pneuma* is opposed to the body, and scarcely refers exclusively to the higher part of the soul. It seems rather that the term is used here in a non-technical sense. *Strom.* V 8,6 (II 331,4f.) (ἐν τῷ πνεύματι ἰδὼν ... εἴτε τὸν υἱὸν ... εἴτε ἄγγελον ἔνδοξον) could be added to Verbeke's list. Perhaps *Strom.* VII 79,16 (III 56-57) and VI 133,1 (III 499-500) could be quoted as evidence that *pneuma* can refer to the higher part of the soul. Clement quotes in both texts Gal 5,17: ἡ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος. In *Strom.* VI 133,1 τὸ πνεῦμα of Gal 5,17 is called τὸ ἡγεμονικὸν πνεῦμα — as opposed to the ὑποκείμενον πνεῦμα, equated with Paul's

The term *pneuma* plays an important role in Origen's anthropology. The exact meaning is difficult to establish. According to J. Boada ([102]), earlier studies ([103]) held that *pneuma* and *nous* are equivalent for Origen, while more recent research ([104]) stresses their distinction. Boada himself maintains that *pneuma* has a double meaning in Origen's anthropology: it refers to the spirit of God dwelling in the *nous* as well as to the *nous* itself ([105]).

Boada quotes two texts ([106]) in which Origen explicitly equates *pneuma* with *nous*. The first text is *Select. in Ps.* 30,6. Origen asserts that Scripture sometimes indicates by *pneuma* the *dianoia*, for instance in 1 Cor 7,34, sometimes the *psyche* as in Js 2,26, and sometimes the συνειδός united with the *psyche*, as in 1 Cor 2,12. In Ps 30,6, however, τὸ πνεῦμα σημαίνει τὸν νοῦν ([107]).

The second text is taken from *Comm. in ep. ad Rom.* VII 6: "Si vero Spiritus quidem doceat, et noster spiritus, id est mens nostra, non sequatur, suo vitio infructuosa ei fit magistri doctri-

---

σάρξ —, and is in the sequel coterminous with τὸ ἡγεμονικὸν (τῆς ψυχῆς), τὸ λογιστικόν, τὸ λογικόν and ἡ διάνοια (134,1-136,5; III 499-501). However, in *Strom.* VI 52,2 (II 458,9-11) τὸ σαρκικὸν πνεῦμα (or τὸ ὑποκείμενον πνεῦμα or τὸ κατὰ τὴν πλάσιν πνευματικόν or τὸ ἄλογον μέρος or σωματικὸν πνεῦμα or τὸ πλασθὲν πνεῦμα, cf. *Strom.* VI 134,1-136,5; II 499,27-501,9) is said to desire against the ψυχή.

([102]) *El hombre según el comentario de Origenes a los Romanos* (Madrid 1971) 14-16.

([103]) He quotes: G. VERBEKE, G. BARDY, F. RÜSCHE, E. R. REDEPENNING, M. J. DENIS. He could have added H. KARPP, *Probleme altchristlicher Anthropologie* (Gütersloh 1950) 190.

([104]) He quotes: G. GRUBER, H. DE LUBAC, H. URS VON BALTHASAR, M. SIMONETTI, J. DUPUIS, H. CROUZEL. Here can be added: J. RIUS-CAMPS, o.c. (above n. 79) 23.31.35.45.49f.57.59-61.75.180, n. 33.224.234f. 243.245 - 247.275.309.312.315.347.351.371 - 373.377.402.421 - 423.445.477f. and L. THUNBERG, *Microcosmos and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus Confessor* (Lund 1965) 198. According to THUNBERG, Origen "arrives at a *tetradic arrangement*, where the biblical term ' spirit ' is added to the philosophical triad". M. SPANNEUT, o.c. (above n. 74) 167 discovers a tetradic arrangement in CLEMENT of Alexandria, *Strom.* VI 134,2 GCS III 500,1-5. "... il s'agit d'une authentique trichotomie, où l'élément proprement surnaturel vient encore en surnombre". Origen's "spirit in man" is, however, not the Holy Spirit, as in Clement.

([105]) o.c. 17f. 20f. 35, n. 102; 36.38.48ff.52.

([106]) o.c. 12 and 30.

([107]) PG 12,1300BC.

na" (108). That *spiritus* is a translation of *pneuma*, and *mens* of *nous* is evident from the quotation of Mt 26,41b and 1 Cor 14,14-15 (109).

Moreover Boada indicates some texts which suggest that the *pneuma* can sin (110). Since this possibility cannot be accepted for the *pneuma* in the sense of a divine element, the only alternative seems to be that in these texts the term refers to the higher part of the soul. It must be noted, however, that the original Greek cannot always be established; that the evidence is mostly taken from homilies, in which Origen uses a less technical, "scientific" language, and that not all texts are equally convincing.

Thus, Methodius' philosophical understanding of the Pauline trichotomy was not unprepared. When Augustine, Anastasius Sinaita and John of Damascus list among the meanings of pneuma that of *nous* (111), Clement of Alexandria and Origen can be included among those who occasionally applied the term in this sense. In the fourth century, Apollinaris of Laodicea (310-390) clearly identifies the *pneuma* of the Pauline triad with the *nous*, and his adversary, Gregory of Nyssa, accepts his terminology (112).

(108) PG 12,1119CD.

(109) PG 12,1119B and 1120A.

(110) o.c. 35, n. 102. He quotes *Hom. in Ezech.* 7,10 GCS VIII 400,6-12 (cf. also H. DE LUBAC, o.c. [above n. 93] 154, n. 80, who quotes *Comm. in Joh.* 32,18 GCS IV 455,20-22 [the spirit in man is immune from the attacks of evil] and adds: "Voilà qui ne s'accorde guère avec le texte cité note 76", i.e. *Hom. in Ezech.* 7,10); *Hom. in Ex.* III 3 GCS VI 166,8-11; *Hom. in Lev.* I 5 (VI 287,26-29); *Hom. in Jos.* IX 2 (VII 347,7-13); *Hom. in Lev.* VII 1 (VI 372,14-16); *Sel. in Ps. Hom. III in Ps. 36* PG 12,1336CD. *Dial.* 7 SCh 67, p. 70,12-14; *Comm. in Mt* XII 20 GCS X 115,29-32; *Comm. in Joh.* XXXII 18 (IV 455, 24-31).

(111) AUGUSTINE, *De genesi ad litteram* XII 7: "dicitur spiritus et ipse mens rationalis". ANASTASIUS Sin., *Hodegus* 2 PG 89,56B: ἔστι δε ὅτε ὁ νοῦς εἴρηται πνεῦμα. JOHN of Damascus, *De fide orthodoxa* I 13 PG 94,857B: ἔστι δε ὅτε καὶ νοῦς πνεῦμα λέγεται.

(112) Compare GREGORY of Nyssa, *Adv. Apoll.* 8 PG 45,1140AB; F. MÜLLER III/1, 142,6-9: ἀπόδειξιν ... τοῦ ἐκ τριῶν συνεστάναι τὸν ἄνθρωπον, ἀπὸ σαρκός τε καὶ ψυχῆς καὶ νοῦ, ἅπερ οὐ πόρρω τοῦ καθ'ἡμᾶς ἐστι λόγου with id. 48 PG 45,1240C (213,7-11): *'Αλλ'ἐκ τριῶν*, φησιν, *ὁ ἄνθρωπος*. Δεδόσθω τοῦτο ... *'Αλλὰ καὶ ὁ κύριος ἄνθρωπός*, φησι, *λεγόμενος ἐκ τριῶν κακεῖνος, πνεύματος καὶ ψυχῆς καὶ σώματος*. οὐδὲ τούτῳ τέως ἀντιμαχόμεθα. For other evidence see LAMPE, s.v., νοῦς G (pp. 926-927). Commenting on John 4,23, Gregory feels compelled to explain: ὁ δὲ σωτὴρ λέγων ἐν πνεύματι δεῖν προσκυνεῖν τὸν θεὸν οὐ τὸν νοῦν δηλοῖ τῇ προσηγορίᾳ τοῦ πνεύματος ...,

The sense in which Methodius uses the expressions *nous*, *hegemonikon*, *dianoia*, *logismos* and *pneuma*, corresponds to the meaning they have for Clement of Alexandria and Origen. As far as Clement is concerned, according to M. Spanneut the only hesitation regards the name to be given to the higher part, which is in turn called *nous*, *pneuma*, *hegemonikon*, and yet *logistikon* and *logismos* (113). A. Mayer considers as equivalent in Clement: *logos*, ἡ λογικὴ δύναμις, πνεῦμα ἡγεμονικόν, *nous*, *logistikon* and *hegemonikon* (114) W. Völker discovers close affinity between ἡ λογικὴ δύναμις, *hegemonikon*, *nous*, *dianoia* and *pneuma* (115). G. Békés writes: "*hegemonikon* ... idem significat ac *logistikon* ... vel *nous*" (116). According to H. Karpp, the same faculty is indicated by *pneuma* (when used in the sense of "*Vernunftspneuma*"), *hegemonikon*, *logos* and *nous* (117). W. Scherer quotes texts (118) which show that *logos*, ἡ δύναμις λογική, γνώμη, *nous*, τὸ (μέρος) νοερόν and *logistikon* have the same object: τὰ νοητά. Clement further presents the *nous* as well as the *hegemonikon* together with the *logismos* as the faculties which order and command. The *nous* especially is the seat of the divine image, although accompanied in this quality by the *logismos*. However, the author also quotes *Strom.* II 50,1 (119), where Clement distinguishes between *logos* and *nous*. But he adds that "Klemens dieselben gleichsam als Ausstrahlungen des einen Erkenntnisvermögens des Geistes angesehen, dass er sie den Gegenständen gegenüber unterscheiden

---

Adv. Apoll. 47 PG 45, 1237D (212,10-12). Cf. also *De hom. op.* 8 PG 44,145C-148A. Referring to 1 Thess 5,23, he says that Paul by the body means τὸ θρεπτικὸν μέρος, by *psyche* τὸ αἰσθητικόν and by *pneuma* τὸ νοηρόν. Mt 22,37 par. indicates the same distinctions: τὴν μὲν σωματικωτέραν κατάστασιν καρδίαν εἰπών, ψυχὴν δὲ τὴν μέσην, διάνοιαν δὲ τὴν ὑψηλοτέραν φύσιν, τὴν νοεράν τε καὶ ποιητικὴν δύναμιν. Cf. S. B. LADNER, *The Philosophical Anthropology of St. Gregory of Nyssa*, in *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958) 59-74, see 70-71, n. 43.

(113) o.c. (above n. 74) 167.

(114) o.c. (above n. 79) 15.22-37.

(115) o.c. (above n. 98) 366-368.619.

(116) *De continua oratione Clementis Alexandrini doctrina* (Studia Anselmiana 14. Roma 1942) 117, n. 1.

(117) o.c. (above n. 103) 95.

(118) o.c. (above n. 97) 11-13.

(119) GCS II 139,14-16.

wollte, aber in ihrer Wurzel als Einheit betrachtete" ([120]). In *Strom* I 159,2 (quoted also by W. Scherer) ([121]), Clement distinguishes between *nous* and *logismos* ([122]). If in this text a real distinction is meant, *Fragm.* 44 shows that it is a relative and accidental one ([123]). Finally, as we have seen, in *Strom.* II 50,4 the higher part is called *dianoetikon*, *pneumatikon* "or whatever one wants to call it" ([124]).

It seems that this variety of terms for the same faculty can also be found in Origen.

> "Cette partie supérieure, appelée parfois λόγος, parfois νοῦς, est désignée aussi par le term stoïcien d'ἡγεμονικόν, ce que Rufin traduit par *principale cordis*, la faculté dominante de l'âme. L'ἡγεμονικόν est à la fois le sujet de notre vie intellectuelle, il équivaut alors à διανοητικόν, νοῦς, ψυχὴ νοερά, il est opposé à αἴσθησις, à ψυχὴ φανταστική ou ὁρμητική, source des passions charnelles" ([125]).

J. Dupuis too discovers a close affinity between the various terms in Origen.

> "Le '*nous*', qui, selon ses fonctions principales, est appelé '*logos*' (λόγος), la pensée (διάνοια, διανοητικόν), le coeur (καρδία), reçoit surtout chez Origène l'épithète stoïcienne d' 'hégémonique' (ἡγεμονικόν); il est à vrai dire notre 'principale substance' (προη-

([120]) o.c. 12. Cf. also M. SPANNEUT, o.c. (above n. 74) 167, n. 5: "Cependant il distingue le *logos* du *nous* quand il s'agit de modes de connaissance (*Str.* II 50,1). Le *logos* perd alors, en quelque sorte, son sens essentiel, pour désigner une activité, une fonction".

([121]) o.c. (above n. 97) 12, n. 5; 13, n. 1.

([122]) GCS II 100,13-18: τοῦ δὴ βασιλικοῦ ... ὄργανον τὸ τακτικόν, ἄλλο δὲ κατ'ἄλλην φύσιν τε καὶ ὕλην. ἐν μέν γε ὅπλοις καὶ τοῖς μαχίμοις ζώοις, δι'ἐμψύχων τε καὶ ἀψύχων ψυχὴ τὸ τάττον ἐστὶ καὶ νοῦς, ἐν δὲ τοῖς τῆς ψυχῆς πάθεσιν, ὧν ἐπικρατοῦμεν τῇ ἀρετῇ, λογισμός ἐστι τὸ τακτικόν ... W. SCHERER comments: "So wird *Str.* I 159,2 dem νοῦς mit der Seele die Ordnung der inneren Kräfte, dem λογισμός die Anwendung derselben im Kampf mit den sinnlichen Eindrücken zugeteilt", o.c. 12, n. 5.

([123]) GCS III 221,22: τὸν γὰρ νοῦν δεῖ τῶν παθῶν ἐπικρατεῖν. See also *Strom.* VI 136,1 GCS II 500,26-27: καὶ ἐπειδὰν κρατῇ τῶν ἐπιθυμιῶν, βασιλεύει τὸ ἡγεμονικόν. The *nous* as well as the *logismos* and the *hegemonikon* are called κυβερνήτης (τῆς ψυχῆς), *Paed.* II 2 GCS I 173.18; *Strom.* II 51,6 (II 141,5-6).

([124]) GCS II 139-140, see above p. 332.

([125]) H. CROUZEL, o.c. (above n. 94) 159.

γουμένη ὑπόστασις). Signe certain qu'il représente la personne, étant ... le siège de la personnalité" ([126]).

What does the affinity between these expressions imply? In Greek philosphy *nous* denotes the faculty of knowledge ([127]). It has the same traditional sense for Methodius ([128]). The intellectual meaning of *dianoia* is evident especially from *De lepra* XII 1. Methodius considers it possible that a person's *dianoia* and skin are healthy, whereas his *psyche* is leprous. This happens, when the person's faith is orthodox and he preserves his "skin in sanctity", while his *psyche* is swollen by ambition ([129]). The intellectual meaning of *pneuma* appears in *De lepra* XIII 3-4. Methodius quotes 2 Cor 7,1: "... let us cleanse ourselves from

([126]) *"L'esprit de l'homme". Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène* (Bruxelles 1967) 70, cf. p. IV. See also A. LIESKE, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes* (Münster 1938) 103-104. He considers as equivalent: *nous*, *hegemonikon*, οὐσία λογικῆς ψυχῆς, διανοητικόν, ψυχὴ νοερά. From *Hom. in Jer.* V 9 GCS III 39,7-8 he quotes is apparent that he could have included *logismos*: ἐν τῷ νῷ ἡμῶν, ἐν τῷ λογισμῷ ἡμῶν, ἐπίκειται τῷ ἔνδον προσώπῳ <τῷ> ἡγεμονικῷ ἡμῶν. As we have seen, pneuma could have been added.

([127]) Cf. J. BEHM, νοῦς in *Theol. Dict. NT*, IV 954-957.

([128]) Cf. especially *Symp.* VIII 10 (195) Bw 92,8; SCh 95, p. 224,5: "The ' great red dragon ' (cf. Apc 12,3) ... is the devil who lies in ambush to abuse the mind of the illuminated faithful, that is Christ's possession (ὁ λοχῶν λυμήνασθαι τῶν φωτισθέντων τὸν χριστόληπτον νοῦν), and to destroy the clear image and representation of the Word that has been begotten in them. But he misses and loses his prey, for the reborn are snatched up on high to the throne of God: that is, the minds (τὸ φρόνημα) of those who have been renewed are raised up ... to the irrefragable foundation of truth, being taught to try to see and to picture to themselves the things of that world, and not to be tricked by the Dragon who tries to prevail over them". See also *Symp.* IX 4 (248) Bw 118,13-14 SCh 95, p. 274,8-9: ἀσκήσεσι καθαιρόμενος ὁ νοῦς τῶν ἐπικαλυπτόντων αὐτὸν ἀλλοίων διανοημάτων ὀξυδερκεῖ πρὸς τὴν ἀλήθειαν. In *Symp.* III 8 (71) Bw 35,17 SCh 95, p. 106,16-17, he speaks of the spiritual seed of the faith which (Christ) sows and plants ἐν τῷ βάθει τοῦ νοός. CLEMENT of Alexandria, *Protr.* 68,4 GCS I 52,15f. considers "the sound Word" as the "sun of the soul", δι'οὗ μόνου ἔνδον ἀνατείλαντος ἐν τῷ βάθει τοῦ νοῦ αὐτῆς (ψυχῆς) καταυγάζεται τὸ ὄμμα.

([129]) See above n. 91. On the contrary, the heretics sin "nach dem Geist", but are healthy as far as their *psyche* and skin are concerned, cf. *De lepra* XI 3-5 Bw 465,14-466,2. Of other people the "Geist" and the *psyche* are sound, but their skin is unclean "durch Lüste des Fleisches", *De lepra* XII 5 Bw 467,5-9.

every defilement of body (σάρξ) and spirit (πνεῦμα)". He explains why Paul mentions as well man's *pneuma*. The reason is that there are heresies which do not cause leprosy in "the outward man" but in the "Sinn und Verstand" of "the inner man". Many are pure according to their external conduct, but putrid as far as their faith is concerned ([130]). The affinity of *hegemonikon* with *nous*, *dianoia* and *pneuma* entails that *hegemonikon* too basically denotes for Methodius the cognitive faculty.

It is obvious that, since the Christian thinker has a view of man — always seen in his relation to God — which is different from that of the philosopher, this applies a fortiori to the highest part in man. The object of its contemplative and cognitive powers is the God who revealed Himself in Christ and can be known only by the Spirit. It is subject to the attacks of the devil and needs therefore divine protection ([131]). μετάνοια has a specific Christian meaning. The *nous* has already in Greek philosophy not only a theoretical but also a moral function ([132]). But the moral ideals proposed by the *nous* to the Christian derive from its knowledge of Christ's teachings ([133]).

As far as our topic is concerned ([134]), the conclusion that

([130]) I give the quotation of 2 Cor 7,1, preserved only in Slavonic, in Greek. "'ταύτας ... ἔχοντες τὰς ἐπαγγελίας, καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος'. Denn es sind einige Häresien, welche den äusseren Menschen nicht aussätzig haben, aber den inwendigen verweslich an Sinn und Verstand. Nach dem Leben sehen wir viele rein, durch den Glauben verweslich", Bw 469,2-6. Methodius offers in *De lepra* XI-XIII a different point of view from that in *De lepra* VI 1-2. According to the latter text every kind of leprosy starts in the *dianoia*, and risks to pass to the *psyche* and to the body, cf. above p. 321. Consequently, if the mind is healthy, the *psyche* and the body are also healthy, and conversely, uncleanliness of the *psyche* or of the body presupposes some form of leprosy of the mind.

([131]) See above n. 128 and De lepra VII 8, Bw 461,10-11.

([132]) Cf. J. BEHM, *Theol. Dict. NT*, s.v. νοῦς IV 954: "That reason" (for Plato), "in virtue of its knowledge of virtue, also controls moral action, is made clear in the methaphor of the helmsman, *Phaedr.* 247cd; *Leg.*, XII 961e". Aristoteles distinguishes between the νοῦς θεωρητικός and νοῦς πρακτικός "which sets goals for the will".

([133]) For the characteristics the higher part of the soul assumes in Christian anthropology, see LAMPE, s.v. νοῦς C and ἡγεμονικόν EF.

([134]) Methodius does not deal with the question of continuous prayer (see above n. 78). However, *Symp.* IX 4 (above n. 128) shows that his ideal

for Methodius the *hegemonikon* is the faculty of knowledge, has the following consequence. It not only confirms that leprosy of the *hegemonikon* (or of the *dianoia*) signifies an inner disposition, not a sinful act, but it follows also, that the evil thoughts to be revealed to the bishop are not yet freely assented to.

4) *Second abstention from the Eucharist*

Doc. 5. – *De lepra* VII 5 (135)

a) καὶ ὡς ἐπιστήμων ἰατρὸς ὁ ἐπίσκοπος ἀπὸ τῆς ὑγιαινούσης διαίτης τὸν πυρεταίνοντα ἐπέχων,
b) ὅπως ἀνασφῆλαι δυνηθῇ,
c) ἀφορισάτω (Lv 13,4.5) αὐτὸν εἰς τὴν ἐξομολόγησιν,
d) μιανάτω (Lv 13,3) αὐτὸν τῆς κοινωνίας ἐπισχών,
e) κλαυσάτω, παρακαλεσάτω ὑπὲρ αὐτοῦ κατὰ τὸ γεγραμμένον· ... (2 Cor 11,29).

The *exagoreusis* to the bishop is followed by a second abstention from the Eucharist, this time imposed by the bishop. "And the bishop shall as a skilful physician keep the fever patient away from the food of healthy people (a), in order that he can recover (b); he must separate him (and put him) into the *exomologesis* (c). He has to pronounce him unclean and restrain him from communion (d). He must weep and pray for him according to the word: ' Who is weak and I am not weak? Who is to fall and I am not inflamed '" (2 Cor 11,29).

Methodius has apparently borrowed here some ideas from Origen, who also compares moral imperfection with fever and

of perfection is not the ἀπόθεσις of all νοήματα, but only of the ἀλλοία διανοήματα that is, of the λογισμοὶ ἀνοικεῖοι (*De resur.* II 2,8 Bw 333,11; ibid. II 6,2 Bw 339,14), the ὀθνεία ἐνθυμήματα (*De resur.* II 3,2 Bw 334,2) or τὰ ἀλλότρια (*De resur.* II 3,6 Bw 335,4; cf. Ps 19,13.14), which oppose ἡ πρὸς τὸ ἀγαθὸν ὁρμὴ καὶ ἡ ἐπιθυμία τοῦ νοός. (*De resur.* II 6,6 Bw 340, 13f.). Methodius stresses the opposition God - sin (devil, concupiscence), not the opposition, which Evagrius seems to make, between God and His creation.

(135) Bw 460,2-7.

uses the opinion that "fever must be starved" as an argument to dissuade from participation in communion.

> "Communicare non times corpus Christi accedens ad eucharistiam quasi mundus et purus, quasi nihil in te sit indignum, et in his omnibus putas, quod effugias iudicium dei? Non recordaris illud quod scriptum est, quia ' Propterea in vobis infirmi et aegri, et dormiunt multi ' (1 Cor 11,30)? Quare multi infirmi? Quoniam non se ipsos diiudicant neque se ipsos examinant nec intelligunt, quid est communicare ecclesiae vel quid est accedere ad tanta et tam eximia sacramenta. Patiuntur hoc, quod febricitantes pati solent, cum sanorum cibos praesumunt sibimet ipsis inferentes exitium" ([136]).

Origen requires moreover from a good "confessor" the same capacity for sympathizing:

> "... circumspice diligentius, cui debeas confiteri peccatum tuum. Proba prius medicum, cui debeas causam languoris exponere, qui sciat infirmare cum infirmante (cf. 2 Cor 11,29), flere cum flente (cf. Rm 12,15), qui condolendi et compatiendi noverit disciplinam, ut ita demum, si quod ille dixerit, qui se prius et eruditum medicum ostenderit et misericordem, si quid consilii dederit, facias et sequaris" ([137]).

According to Methodius, the bishop must set apart a person who reveals a persistent evil desire (c). The expression ἀφορίζω is used in Lv 13,4.5, which are the verses Methodius is explaining. It is, however, also a current term of ecclesiastical discipline. Like all the terms denoting an exclusion from the community ([138]), ἀφορίζω can refer to an expulsion of impenitent sinners as well as to the admittance to a penance which implied exclusion at least from eucharistic communion ([139]). It is obvious that

([136]) *Expl. super Ps. 37(38), Hom.* II 6 PG 12,1386D.

([137]) Ibid. KARPP, No 177,7-12; PG 12,1386AB.

([138]) For the great number of terms used, see F. KOBER, *Der Kirchenbann nach den Grundsätzen des kanonischen Rechts* (Tübingen 1863[2]) 23ff. W. ELERT, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche, hauptsächlich des Ostens* (Berlin 1954) 80, refers to KOBER's list and remarks that other terms can be included. As far as I know, only "*anathema sit*" points unequivocally to a compulsory excommunication.

([139]) For the meaning of expulsion, see *c. Artemonem*, ap. EUSEBIUM, HE V 28, 6-9. The anonymous author writes (28,6) that Victor, bishop

the two measures are essentially different. Therefore, in order to avoid confusion, it is necessary to choose a terminology which differs from that of the Fathers, who often indicate both measures by the same term. In consideration of this, a short terminological digression will not be superfluous. In fact the second part of this article will begin with such a terminological excursus; then it will study what *aphorizein* means for Methodius, before drawing some general conclusions.

(*to be continued*)

Via Piemonte, 60
00187 Roma

Fr. VAN DE PAVERD

---

of Rome (189-199), ἀπεκήρυξεν τῆς κοινωνίας the heretic Theodotus, who denied the divinity of Christ. Theodotus is then said (28,9) ἀφορισθεὶς τῆς κοινωνίας. See further ORIGEN, *Comm. in Mt* 18,21 PG 17,330B; *Const. Apost.* II 21,3 FUNK I 79.81; II 47,3 (I 143); VI 18,1 (I 341). Of the *Apostolic Canons* (*Const. Apost.* VIII 47,1-85 FUNK I 564-592), see can. 28.29.31.36.43. For the meaning of imposition of penance, see Basilius, can. 4 COURTONNE 125,4; *Const. Apost.* II 16,4 (I 63); II 48,1 (I 143f.). Of the *Apostolic Canons*, see can. 12.24.25 (can. 25 is the only canon which determines the period of penance, and seems to have been included by the compiler himself, cf. FUNK I 570, note). *Historia Lausiaca* 42 PG 34,1106. The meaning is unclear in *Const. Apost.* II 40,2 (I 129); II 46,4 (I 141); III 8,2 (I 199) and, of the Apostolic Canons, in can. 5.7.9.10.12.16.30.32.45.48.54.56-59.63-67.69-72.84; moreover, in THEODORETUS, *In* 1 *Cor* 5,5 PG 82,261BD. The fact that ecclesiastical penance was a restraining from various degrees of participation, and at the same time a re-acceptance, has also caused the ambiguity of expressions as *recipio, suscipio, assumo,* (παρα) δέχομαι, παραλαμβάνομαι. They can refer to the admission to penance as well as to reconciliation. See also POSCHMANN, *Paenitentia secunda* 193.267.

OCP, XLIV (1978) 342-390
+ 1 planche

La version arabe du Basile alexandrin (codex Kacmarcik)

Dans le précédent numéro de la revue, j'ai publié l'introduction à cette édition de la version arabe du codex Kacmarcik. Le lecteur voudra bien s'y reporter (1). Entre-temps, j'ai reçu le microfilm d'un autre témoin de cette version arabe, le *Paris grec* 325 (2), dont le texte grec avait été imprimé autrefois par Eusèbe Renaudot (3). Dans ce bref préambule, je me contenterai de donner quelques compléments tirés du codex parisien.

* * *

Dans ma précédente introduction, j'ai donné un tableau comparatif des deux Euchologes, le codex Kacmarcik et le codex parisinus (4). Ce tableau soulignait le fait que tous les textes du codex Kacmarcik se retrouvaient dans le codex parisien, tandis que la réciproque n'était pas vraie: cinq prières *ad libitum* du manuscrit de Paris n'ayant pas de correspondant dans le codex Kacmarcik.

J'avais signalé aussi le fait que notre codex Kacmarcik a perdu trois folios, qui portaient les numéros 21, 39 et 108 de la

(1) Cf. SAMIR Khalil, *Le codex Kacmarcik et sa version arabe de la Liturgie alexandrine*, dans *OCP* 44 (1978), p. 74-106 et planches 1-3 [cité dorénavant: SAMIR, *Codex Kacmarcik*].

(2) Je saisis l'occasion pour remercier la Bibliothèque Nationale de Paris pour les services rendus.

(3) Cf. Eusèbe RENAUDOT, *Liturgiarum Orientalium Collectio*, tome 1 (2e édition, Frankfurt am Main, 1847), p. 57-85. La première édition a été faite à Paris, en 1716. Je me réfère à la 2e édition. Sur ce manuscrit de Paris, voir la préface de Renaudot, p. XCII-XCIII.

(4) Cf. SAMIR, *Codex Kacmarcik*, p. 102-104.



Paris grec 325 (S[t] Macaire, 14[e] siècle), fol. 19[v]-20[r].

Liturgie alexandrine de S[t] Basile.

foliotation grecque originelle (5). Ils auraient correspondu aux folios 25b, 42b et 100b de la foliotation actuelle.

La première lacune (fol. 21 originel) se trouve au milieu du § 13 de la liturgie de saint Basile. Elle ne peut malheureusement être comblée par le codex parisien. En effet, celui-ci commence immédiatement après cette prière, ayant perdu les 22 premiers folios (6).

La troisième lacune se trouve dans la liturgie de saint Cyrille, et ne concerne donc pas cet article. D'autant plus que le codex Kacmarcik ne nous donne pas le texte arabe de la liturgie de saint Cyrille.

Il nous reste à combler la deuxième lacune. Nous pouvons le faire, grâce au *Paris grec 325*, puisque la version arabe des deux manuscrits est presque identique, à quelques légères variantes près.

La lacune des §§ 22 et 23 comblée

La seconde lacune du codex Kacmarcik (fol. 39 originel = entre les folios 42 et 43 de la numérotation actuelle) recouvre les derniers versets du § 22 (pratiquement, toute l'Anamnèse) et le début du § 23 (l'Épiclèse) de la Liturgie de saint Basile. Dans le codex parisien, ce texte se trouve aux folios 19r-20r de la foliotation actuelle (= folios 42r-43r de la numérotation grecque originelle). Les fol. 19v-20r sont reproduits à la planche. Voici ce texte:

§ 22. *Fin du Récit de l'Institution et Anamnèse*

30 إلى ⌉أن آتي (7)

31 (8) يقول الشعب : آمين . آمين . آمين . بموتك . . . . (9)

(5) Cf. Samir, *Codex Kacmarcik*, p. 76-77.

(6) Renaudot (voir note 3), p. 57, se contente de dire: « Deest nonnihil ».

(7) Ms. لذاتي. C'est là une erreur évidente. Le copiste a lu le mot ان comme si c'était لذ, probablement parce que, dans son modèle, le *alif* et le *nūn* n'étaient pas bien séparés. Ceci montre qu'il copiait un modèle (soit un peu distraitement, soit sans trop comprendre), et que cette traduction est antérieure au milieu du 14e siècle (date du *Paris grec 325*).

(8) Ce verset 31 est en rouge.

(9) Voici le texte de ce répons de la foule, d'après le missel copto-

32 ونحن الآن ، ذاكرين (10) آلامه المقدّسة ،

33 وقيامته من الأموات ،

34 وارتقائه (11) إلى (12) السموات ،

19v 35 وجلوسه عن يمينك (13) ، * يا اللّه الأب ،

36 وإتيانه الثاني المجّد المَخوف ،

37 التي (14) لك ، ممّا لك (15) ، لك نقدّم ،

38 على كلّ شيء ، ولأجل كلّ شيء .

39 (16) الشعب : لك نسبّح . . . (17)

§ 23. *Début de l'Epiclèse*

1 (18) الشمّاس : انحنوا للّه بخوف .

الكاهن سرّاً (18) .

ونضرع ونسألك ، أيّها الربّ الصالح ، محبّ البشر ،

---

arabe (édition romaine de 1971), p. 307 (qui reproduit la version arabe traditionnelle): آمين . آمين . آمين . بموتك يا ربّ نبشّر . وبقيامتك المقدّسة ، وصعودك إلى السموات ، نعترف . نسبّحك ، نباركك ، نشكرك ، يا ربّ . ونتضرّع إليك ، يا إلهنا .

(10) Ms. ذاكرون .

(11) Ms. وارتقاه .

(12) Ms. *redupl.*

(13) Ms. *add.* يا الله, puis le barre.

(14) Ms. الذين. C'est une erreur fréquente de traduction du pluriel neutre grec.

(15) Le grec ajoute ici δώρων, qui ne se trouve pas en arabe. On notera avec intérêt que cette addition ne se trouve pas non plus dans le texte grec du Basile byzantin, ni dans celui du Chrysostome byzantin.

(16) Ce verset 39 est en rouge.

(17) Voici le texte de ce répons de la foule, d'après le missel copto-arabe (édition romaine de 1971), p. 309: نسبحك ، نباركك ، نخدمك ، نسجد لك .

(18) Les deux premières lignes de ce verset sont en rouge.

20r 2 نحن الخطأة والغير مستحقّين ، * عبيدك ،

3 ونسجد لك ، بمسرّة صلاحك .

4 ليأتِ [19] روحك القدّوس علينا نحن عبيدك ،

5 وعلى هذه القرابين التي تقدّم وضعها ، . . .

Comme on peut le constater, l'Euchologe de Paris fournit aussi les monitions diaconales et les répons de la foule, à la différence du codex Kacmarcik qui ne les donne qu'occasionnellement.

* * *

Voici donc la version arabe du Basile alexandrin, d'après le codex Kacmarcik, complétée quelque peu par le *Paris grec 325*, tous deux du 14e siècle. J'ai divisé le texte en sections et versets, et me suis expliqué là-dessus dans mon introduction à laquelle je renvoie [20]. Le lecteur y trouvera aussi les titres français des 35 sections, qui ne sont donnés ici qu'en arabe.

Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore 7
0185 Roma

SAMIR Khalīl S.J.

[19] Ms. لتأت. C'est sans doute une distraction de copiste, du fait que le mot *Rūḥ* peut aussi être du genre féminin. Mais la suite du texte est accordée au masculin, comme dans le codex Kacmarcik.

[20] Cf. SAMIR, *Codex Kacmarcik*, p. 96-100. Les titres des 35 sections se trouvent à la page 100.

قداس القديس باسيليوس

1 صلاة لاستعداد المذبح
2 صلاة بعد استعداد المذبح
3 صلاة الشكر
4 صلاة التقدمة
5 تحليل الابن
6 صلاة أخرى [للتحليل]
7 صلاة البخور
8 صلاة تُقال بعد الأبسطاس
9 صلاة تُقال بعد القتاليقون
10 صلاة البخور للإبركسيس
11 صلاة الإنجيل ، على نصّ الإسكندرانيّين
12 صلاة الإنجيل . ترتيب المصريّين
13 صلاة من بعد الإنجيل

14 صلاة الحجاب ، من قدّاس يعقوب الرسول
15 أوشية السلامة
16 أوشية الآباء
17 صلاة من أجل الاجتماع
18 صلاة الصلح ، للقدّيس باسيليوس
19 أوشية أخرى للصلح
20 [صلاة شكر قبل القدّوس]

21 [صلاة شكر بعد القدّوس]

22 [الرشومات]

23 [الرشومات الثانية]

24 [التذكارات]

25 [المجمع]

26 [الترحيم]

27 [التمجيد]

28 مقدّمة قبل القسمة

29 صلاة قسمة ، للآب

30 صلاة قسمة

31 [صلاة بعد الأبانا]

32 [صلاة الخضوع]

33 تحليل الآب

34 [الاعتراف]

35 [تمجيد ختاميّ]

6v

* بسم الله

خلوكي مقدّس (1)

قُدّاس القدّيس باسيليوس (1)

1 صلاةٌ لاستعدادِ المذبح (1)

1* أيُّها السيّدُ الربُّ العارفُ قلبَ كلِّ أحد ،

2 القُدُّوسُ المُستريحُ في القدّيسين ،

3* الواحدُ بغيرِ خطيّةٍ ، القادرُ أن يغفرَ الخطايا .

4* أنت تعرفُ ، يا سيّدُ ، عَدَمَ استحقاقي ،

7r 5 * وعدَمَ استعدادي ، وعدَمَ تأهُّلي لخِدْمتك المقدّسةِ هذه ،

6 وليس لي وجهٌ لأَقرُبَ ، وأفتحَ فايَ أمامَ مجدِكَ المقدّس .

7* لكنْ ككثرةِ رأفتِكَ ، اللّهُمَّ اغفرْ لي أنا الخاطئُ .

8 وأعطِني أنْ أجِدَ نعمةً ورحمةً في هذه الساعة .

7v 9 * وأرسِلْ لي قوّةً من العُلُوّ ، لأبتدئَ وأستعدَّ ،

10 وباستقامة أُكمِّلَ هذه الخدمةَ المقدّسة ،

11 بعُرْفٍ طيِّبٍ ، كمسرّةِ إرادتِكَ .

12* نَعَم (2) ، يا سيّدُ ، احضُرْ معنا ،

13 واشتركْ في الفِعْلِ ، وباركْنا .

8r 14* لأنّكَ أنت الغُفْرانُ * لخطايانا ، ضِياءُ وقُوّةُ نفوسِنا .

(1) Ces titres sont en rouge (2) Ms. يعم

15* ولكَ نُرسلُ المجدَ والإكرامَ والسجود ،

16 أيّها الآبُ والابنُ والروحُ القُدُس ،

17 الآنَ ودائمًا وإلى آباد الدهور . آمين .

2 صلاة بعد استعداد المذبح (1)

1 يقول الكاهن سرّاً (2)

8v 2* أنت ، يا ربُّ ، أظهرتَ لنا

هذا السرَّ * العظيمَ الذي للخلاص ،

3 أنت أهَّلْتَنا ، نحن الأذلّاءَ

الخطأةَ والغيرَ مُستحِقّين ، عبيدَك ،

4 أنْ نكونَ خُدَّامَ مَذبَحِك المقدَّس .

5* أنت أهَّلْتَنا ، بقوّةِ روحِك القدُّوس ، لهذه الخدمة ،

9r 6* لكي ، بغيرِ دَينونةٍ ، نقِفَ أمامَ * مجدِك المقدَّس ،

7 نُقدِّم لك ذبيحةَ تسبيحٍ ومجدٍ وبهاءٍ في مَقْدِسِك .

8* يا اللهُ ، مُعطي النعمة ومُرسلُ الخلاص ،

9* لأنَّك أنت الفعَّالُ كلّاً في كلٍّ .

10* أَعطِ ، يا ربُّ ، من أجلِ خطايانا وجهالاتِ شعبِك ،

11 أن تكونَ ذبيحتُنا مقبولةً ، حسنةَ القبول أمامَك ،

9v 12 * كموهبةِ روحِك القدُّوس .

13* بالمسيحِ يسوعَ ربِّنا ، الذي من قِبَلِه ومعه

14 لك المجدُ والإكرامُ والعزُّ ،

15 مع الكُلّيّ قُدْسِه الصالحِ صانعِ الحياة ،

(1) Titre en rouge

(2) Ce verset est en rouge

16 روحِك المساوى لك في الجوهر ،

17 الآنَ وكلَّ أوانٍ ، وإلى آباد الدهور . آمين .

3 صلاة الشكر [1]

10r *1 نَشكُرِ المُحسِنَ * الرحيمَ اللَّه ،

2 أبا [2] ربِّنا وإلهِنا ومخلِّصِنا يسوعَ المسيح ،

*3 لأنّه ستَرَنا وأعانَنا ، وحَفِظَنا وعَضَدَنا ،

4 وأتى [3] بنا إلى هذه الساعة .

*5 هو أيضاً نسألْه ، لكيْ يحفَظَنا

6 في هذا اليومِ المقدَّسِ ، وفي جميع أيّامِ حياتِنا ،

10v 7 بكلِّ سلامةٍ ، * ضابط الكلّ الربّ إلهنا .

*8 أيُّها السيِّدُ الربُّ ، اللَّهُ ضابطُ الكلِّ ،

9 أبو [4] ربِّنا وإلهِنا ومخلِّصِنا يسوعَ المسيح ،

10 نشكُرُ لك ، أيُّها الربُّ إلهُنا ،

11 على كلِّ شيء ، ولأجل كلِّ شيء ، وفي كلِّ شيء .

*12 لأنَّك سترْتَنا وأعَنْتَنا ، وحفِظْتَنا وعضَدْتَنا جيّداً ،

13 وسلاميّاً أجزتَنا إلى هذه الساعة ،

14 يا ضابطَ الكلِّ ، أيُّها الربُّ إلهُنا .

11r *15 * لأجل هذا ، نَتضرَعُ ونسأل ،

(1) Titre en rouge
(2) Ms. اب
(3) Ms. اتا
(4) Ms. اب

16 أيُّها الربُّ الصالحُ ، محبُّ البَشَر ،

17 لكنْي ، وهذا اليومَ المقدَّس ، وكلَّ أيّامِ حياتِنا ،

18 تُعطِيَنا ، أيُّها الربُّ الإله ، أن نجوزَهَا (1) بغيرِ خطيَّة ،

19* بكلِّ فرحٍ ، وصِحَّةٍ ، وسلامةٍ ، وخلاصٍ ، وإحسانٍ ،

20 وكلِّ تقديسٍ ، وبخوفِكَ نُكَمِّلَها (2) .

21* وكلَّ حَسَدٍ ، وكلَّ خَوفٍ ، وكلَّ تَجرِبة ،

11v 22 * وكلَّ فِعْلٍ شيطانيٍّ ، ومَكيدةِ الناسِ الأشرار ،

23 المحسوسين والمعقولين (3) ،

24 أَغْرِبْهم ، اللَّهُمَّ ، عنَّا ، وعن شعبِك ،

25 وعن هذا المَوضِعِ المقدَّس .

26* اللَّهُمَّ ، الجيِّداتِ والموافِقاتِ لنا ، ارزُقْنا إيَّاها (4) .

27 باركْ أعمالَ أيدينا ، ودبِّرْ حياتَنا .

12r 28* لأنَّكَ أنتَ أعطَيْتَنا السُلطانَ

29 لِندوسَ فوقَ الحيَّاتِ والعقاربِ وكلِّ قوَّةِ العدُوّ .

30* ولا تُدخِلْنا التجاربَ ،

31 لكنْ نَجِّنا من الشرِّير ، جميعَ أيّامِ حياتِنا .

32* بالمسيحِ يسوعَ ربِّنا ؛

33* هذا الذي مِن قِبَلِه . . .

(1) Ms. نجوزهم

(2) Ms. نكملهم

(3) Il semble qu'il manque quelques mots au début de ce verset; le texte arabe traditionnel (traduit du copte bohairique) porte: وقيام الأعداء الخفيين والظاهرين

(4) Ms. اياهم

4 صلاة التقدمة (1)

1 يقول الكاهن سرًّا (2)

12v 2* * أيُّها السيِّدُ الربُّ يسوعُ المسيح ،

3 الابنُ والكَلِمَةُ المُساوي في الأزليَّةِ

4 للآبِ الطاهِرِ والروحِ القُدُس ،

5 الخُبْزُ الذي من السماء نزَل ،

6 وسبَقتَ وضَعتَ ذاتَك حَمَلاً غيرَ مُعابٍ

من أجلِ حياة العالم .

7* نَضرَعُ ونسأَلُ ، أيُّها الصالحُ ، المحبُّ للبشر :

8 أظهِرْ ، يا ربُّ ، وجهَك

13r 9 على هذا الخُبزْ ، وعلى هذا الكأس ،

10* * اللذَين (3) سبَقْنا فوضَعْناهما

في مائدتِك (4) هذه (4) الكَهَنوتيَّة .

11* بارِكْهُما ، قدِّسْهُما ، وأنقُلْهما ؛ لكي

12 أمَّا هذا الخبزُ ، فَيصيرُ جسداً مقدَّساً لك ،

13 وأمَّا هذا الكأسُ ، دمَك الكريم .

14 وَلْيكونا لنا صعوداً وشِفاءً لنُفوسِنا وأجسادِنا ،

15 ومغفرةً لخطايانا .

16* لأنَّكَ أنت إلهُنا ،

13v 17 * وينبغي لك المجدُ والإكرامُ والسجودُ ،

(1) Titre en rouge
(2) Ce verset est en rouge.
(3) Ms. الذين
(4) Le Ms. inverse les 2 mots et écrit: هذه مايدتك

18 مع أبيك الذي لا ابتداءَ له ،

19 [و] (1) الكلّيّ قُدْسِه الصالح ، صانع الحياة ،

20 روحِك المساوي لك في الجَوْهر ،

21 الآنَ ودائمًا . . .

5 تحليل الابن (2)

*1 أيُّها السيِّدُ الربُّ يسوعُ المسيح ،

2 الابنُ الوحيدُ الجنسُ وكلِمةُ الآب ،

3 الذي بآلامِكَ خزّقتَ كتابَ خطايانا ،

14r *4 * النافِخُ في وجهِ القدّيسين تلاميذِك ورُسُلِك ، والقائلُ :

*5 « اِقبَلوا روحَ القُدُس .

6 « مَن غفَرْتم لهم خطاياهم ، غُفِرت لهم ؛

7 « ومَن أمسكتُموها عليهِمْ ، أُمسِكَت (3) » (4) .

*8 أنت أيضاً ، أيُّها السيِّد الربُّ إلهنا ،

9 مِن قِبَل رُسُلِك القدّيسين ،

10 وهَبْتَ للّذين يُكَهِّنون في كلِّ زمانٍ ،

14v 11 * في بيعتِك المقدَّسةِ ، على الأرض ،

12 أن يَغفِروا الخطايا ،

(1) J'ajoute le *waw* pour la correction du texte.

(2) Titre en rouge

(3) Ms. مسكت

(4) En marge: 215 يوحنا (= Jean 20,23)

13* ويربُطوا [1] ويَحُلّوا كلَّ رِباطِ خطيَّة .
14 لأجلِ هذا ، نَضرَعُ ونسألُك ،
15 أيُّها الربُّ الصالحُ محبُّ البشر ،
16 في عبيدِك ، آبائي [2] وإخوتي ومَسْكَنتي ،
17 القيامِ أمامَ مجدِكَ المُقدَّس :
18* أُرْزُقْنا * مرَاحمَك ومعونَتَك ، نحنُ الساجدينَ لك . 15r
19 خَزِّقْ رِباطَ خطايانا .

20 وإنْ كنَّا نُخطئُ ، أيُّها الغيرُ خاطئ ،
21* إنْ كان بالقولِ أو بالفعلِ ،
22 أو بكَلِمتِنا أو عَمَلِنا ، في صِغَرِ النَفْس ،
23* أنت ، الخبيرَ بضُعْفِ البَشَريَّة ،
24 أنت ، بما أنّك إلهٌ صالحٌ ومُحبُّ البَشَر ،
25 هَبْنا * غُفْرانَ خطايانا . 15v
26* بارِكْنا ، قدِّسْنا ، أَعتِقْنا .
27* إملأْنا من خَوفِكَ ، وقَوِّمْنا إلى إرادتِكَ الصالحة .
28* لأنَّك أنت هو إلهُنا ،
29 وينبغي لك المجدُ . . .

6 صلاة أخرى [3] [للتحليل]

1* عبيدَك الخُدّامَ في هذا اليوم ،
2 القسَّ والشمَّاسَ والإكليرُسَ ،

(1) Ms. وليربطوا
(2) Ms. اباي
(3) Titre en rouge

16r 3 * وكلَّ الشعبِ ، ومَسْكَنتي ،
4 يكونوا مُحلَّلين ،

*5 مِن فَمِ الثالوثِ المقدّس ،
6 الآبِ والابنِ والروحِ القُدُس ،
*7 ومِن فمِ المقدّسة ، الواحدةِ ،
8 الجامعةِ ، الرسوليّةِ ، الكنيسةِ الأُرْتُدُكْسيّة ،
16v *9 ومِن أفواهِ القِديّسين الرُسُلِ * الاثنَيْ عَشَر ،
*10 ومِن فمِ الناطِقِ بالإلهيّات ،
11 مُرقُسَ الرسولِ الإنجيليّ والشّهيد ،
*12 ومِن فمِ القدّيسِ أبينا العظيم ،
13 الأُرْتُدُكسيّ ولابِسِ الإله ، دِيُسْقُورُس ،
*14 والقِديّس أبينا اللابِسِ الروح ،
15 ساويرُس ، بطريركِ أنطاكية ،
17r *16 والقدّيسِ يوحنّا * الذهبيّ الفم ،
*17 والقِدّيسِ كيرلُّس ،
*18 والقِدّيسِ باسيليوس ،
*19 والقِدّيسِ أغريغوريوس ،
*20 ومِن أفواهِ الثلثمائة وثمانيةَ [1] عشرَ المُلْتَئمين في نيقية ،
*21 والمائةِ وخمسين بمدينةِ قُسْطَنطين ،
*22 والمائتَيْ بأَفَسُس .

(1) Ms. وتمنية

*23 ومِن فمِ المكرَّم من الله ، أبينا أنبا فلان ،

24 بابا وبطريركِ * المدينةِ العُظمى ، الإسكندريَّة ،

*25 ومِن فمي ، أنا الحقير .

17v *26 لأنَّ اسمَك هو مباركٌ ومَملوءٌ مجداً (1) ،

27 [أيُّها] (2) الآبُ والابنُ والروحُ القدس ،

28 الثالوثُ المُساوي في الجوهر ،

29 الآنَ . . .

7 صلاة البخور (3)

*1 [يا] (4) اللهُ العظيمُ الأبديُّ ،

18r 2 الذي لا * ابتداءَ له ، والعديمُ أن يكونَ مُنْتَهِيًا ،

*3 العظيمُ في المَشورةِ ، القويُّ في الأعمال ،

4 الحاضِرُ بكلِّ مكانٍ ، والكائنُ مع كلِّ أحدٍ .

5 اِحضَرْ معنا في هذه الساعة ،

6 وكُنْ في وَسَطِ جميعِنا .

*7 طهِّرْ قلوبَنا ، وقدِّسْ نفوسَنا ،

8 ونقِّنا من كلِّ خَطَأٍ * طَوعيٍّ وغيرِ طَوعيٍّ .

*9 وأعطِنا أنْ نُقدِّمَ أمامك الخِدَمَ الناطقةَ ، ذبيحةَ تسبيح ،

10 بَخورًا روحيّاً داخلاً إلى داخِلِ الحجابِ ،

(1) Ms. مجد
(2) Ajouté pour la clarté
(3) Titre en rouge
(4) Ajouté pour la clarté

إلى أقداسِ القدّيسين .

*11 نَضرَعُ إليكَ ، أيها الآبُ القدُّوس .

12 أذكُرْ ، يا ربُّ ، سلامةَ المقدّسةِ

19r 13 الواحدةِ ، * الجامعةِ ، الرسوليَّةِ ، كنيستِك ،

*14 هذه التي من أقطارِ المسكونةِ إلى أقطارِها .

*15 أذكُرْ ، يا ربُّ ، الأقدسَ الطوبانيَّ رئيسَ كهنتِنا ،

16 أنبا فلان ، بابا وبطريركَ المدينةِ العظمى الإسكندريّة .

19v *17 بالحفظ احفَظْه لنا * سنينَ كثيرةً وأزمنةً سالمة .

*18 أذكُرْ ، يا ربُّ ، هذه البيعةَ المقدّسةَ ، والتئاماتِنا .

*19 اجتماعاتِنا بارِكْها .

20 أعطِها (2) لنا ، يا الله (1) .

8 صلاة تقال من بعد الأبسطلس (3)

*1 أللّهُمَّ ، الذي مدَّ السماءَ ، وأسَّسَ الأرضَ ،

2 وأغلَقَ العُمْقَ ، وألجَمَ البحرَ ،

20r 3 * وجَبَلَ الإنسانَ كصورتِه الخاصّيّةِ ومثالِه ،

*4 [يا] شمسٌ منيرةٌ للّذين هم

من الضلالةِ التي للخطيّة مَصْرورين .

*5 نَضرَعُ ونسألُكَ ، أيُّها الصالحُ محبُّ البشر :

(1) Ms. اعطهم

(2) Ce verset n'a pas de correspondant dans le texte grec parallèle. C'est une addition de l'arabe.

(3) Titre en rouge.

6 فكما سمِعْنا الكاروزَ باللّهِ ، بولُسَ الرسولَ ،

20v 7* هكذا نَثبُتُ ونبتَعِدُ من الهَواجِسِ * المُفسِدة .

8* بنعمتِكَ ورأفتِكَ ومحبّتِكَ للبَشَر ،

9 [أيّها] (1) الآبُ والابنُ والروحُ القُدُس ،

10 الآنَ ودائمًا وإلى آباد . . .

9 صلاة تقال بعد القتاليقون (2)

1* [يا] (3) اللهُ الحيُّ إلى الأبد ،

2 المالِكُ إلى الدُّهور ،

3* ثَمَرَةُ كلِّ الصِدّيقين ،

4 الأصْلُ الذي لا يُفتّشُ ،

5 النورُ الذي مِن النُّور ،

21r 6* * اِقبَلْ صَلَواتِنا النَيِّرةَ ،

7 وأعتِقْنا مِن عُبوديّةِ العَدُوّ .

8* عَدِّدْنا ، بصلاحِكَ ، مِثلَ قُرْنيليوس ،

9 المَشهودِ له في قِصَصِ رُسُلِكَ القِدّيسين .

10* وقَوِّ عَقْلَنا ، وتَمِّمْ (4) فَهْمَنا ،

21v 11 * لكي نكونَ مُتَشبِّهينَ بصلاحِكَ .

(1) Ajouté pour la clarté.
(2) Titre en rouge.
(3) Ajouté pour la clarté.
(4) Le mot تمم est effacé, mais il ne semble pas que ce soit intentionnellement.

12* لأنَّكَ أنت هو كَنْزُ جميعِ الصالحاتِ الأبَديَّة ،
13 ومُعطيها وربُّها ، أيُّها المسيحُ إلهُنا .
14 وأنت مُحبُّ البَشَر ، ومَسجودٌ له ، ومُمَجَّد .
15 وينبغي لك المجدُ والإكرامُ والعِزُّ ،
16 مع أبيكَ الذي لا ابتداءَ له ،
17 وروحِكَ القُدُّوس ،
18 الآنَ ودائمًا . . .

10 صلاة البخور للإبركسيس (1)

22r 1* أللّهُمَّ ، الذي قَبِلَ * مُحرَقاتِ إبرَهيمَ ،
2 والمُعطِي له ، عِوَضَ إسحَقَ ، خروفاً للقُربان ،

3* أنت أيضاً ، يا ربُّ ، اقبَلْ منّا ، نحنُ الخَطَأة ،
4 مُحرَقاتِ هذا البخور .
5* وأرسِلْ لنا عِوَضَه مراحِمَك الغَنيَّة .
22v 6 واجعَلْنا أنقياءَ * من كلِّ نَتَنِ الخطايا .
7* وأهِّلْنا أن نخدُمَك ببِرٍّ وعَدْلٍ أمامك ،
8 جميعَ أيّامِ حياتِنا .

9* ونَضرَعُ إليك ، أيُّها الآبُ القدُّوس :
10 أذكُرْ ، يا ربُّ ، سلامةَ . . . (2)

(1) Titre en rouge (2) Ms. *add.* d'une autre main: إلى آخرها

11 صلاة الإنجيل ، على نصّ الإسكندرانيّين (1)

*1 أيّها السيّدُ الربُّ يسوعُ المسيح ،
23r 2 الذي أرسلتَ * القدّيسين تلاميذَك ورُسُلك
في كلّ العالمَ ،
*3 ليُنادُوا ويُعلّموا بإنجيلِ ملكوتك ،
4 ويتَتلْمذوا كلّ الأُمَمِ إلى معرفتِك .

*5 لأجلِ هذا ، نَضرَعُ ونَسألُكَ ،
6 أيّها الربُّ محُبُّ البَشَر .
*7 إفتَحْ آذانَ قلوبنا ، لسَماعِ أناجيلكَ المقدّسة ،
23v *8 * وافتَحْ حواسَّ نفوسِنا .
9 وأهّلْنا أنْ نكونَ ليس سامعينَ فقط ،
10 بلْ وصانعينَ أوامرِك المقدّسة .

*11 بمسرّة اللهِ الآب ،
12 الذي أنت معه مبارَكٌ وممَجّد ،
13 [و] (2) الكُلّيّ قُدْسُه ، الصالحِ ، صانعِ الحياة ،
14 روحكَ المساوي لك في الجَوْهر ،
15 الآنَ وكلّ أوانٍ وإلى . . .

12 * صلاة الإنجيل . ترتيب المصريّين (3)

23r

*1 أيّها السيّدُ الربُّ يسوعُ المسيحُ إلهُنا ،

(1) Titre en rouge
(2) J'ajoute le *waw* pour la correction du texte
(3) Titre en rouge

2 الذي قلتَ لتلاميذِكَ القِدِّيسين ورُسُلِكَ الأطهار :

3* « إنَّ أنبياءَ كثيرةً وصِدِّيقين

4 اشتهَوْا أن يَنظُرُوا ما نظَرْتُم ، فلم يَنظُروا ؛

5 ويَسمَعُوا ما سمِعْتُم ، فلم يَسمَعُوا .

6 « فمَغْبوطةٌ (1) عُيونُكم ، لأنَّها تَنظُرُ ؛

7 وآذانُكم ، لأنَّها تسمَعُ » (2) .

24v 8* * فَلْنَستحقَّ الآنَ أنْ نسمَعَ ونصنَعَ

9 بحَسَبِ أناجيلِكَ المقدَّسة ، بطَلَباتِ قِدِّيسيك .

10* واذكُرْ أيضاً ، يا سيِّدُ ،

11 جميعَ الذين أمَرونا ، نحنُ الغيرَ مُستحقِّين ،

12 أن نذكُرَهم في طَلَباتِنا ومسألاتنا (3)

13 التي نُصعِدُها (4) لك ، أيُّها الربُّ إلاهُنا .

25r 14* * الذين تقدَّمَتْ وفاتُهم ، نيِّحْهم .

15 المَرْضى عافِهم (5) .

16* لأنَّك أنت حياتُنا كلِّنا ، وخلاصُنا كلِّنا ،

17 ورجاؤُنا (6) كلِّنا ، وشفاؤنا (7) كُلِّنا ، وقيامتُنا كلِّنا .

18* ولك المجدُ والإكرامُ والسجودُ نُرسلُ ،

25v 19* * مع أبيك الذي لا ابتداءَ له ،

(1) Ms. فمغبوطون

(2) En marge: 138 متى (= Matthieu 13,33). En fait, c'est une citation de Mt 13,17 et 16. Ce qui correspond à la section 134 (non 138) d'Ammonius

(3) Ms. ومسلاتنا

(4) Ms. يصعدهم

(5) Ms. عافيهم

(6) Ms. ورجانا

(7) Ms. وشفانا

20 والكلّي في قُدْسِهِ ، الصالِح ، صانِع الحياة ،
روحِك المساوي
21 الآنَ ودائماً . . .

13 صلاة من بعد الإنجيل (1)

*1 وأيضاً نسألُ الضابطَ الكلَّ ، الرحيمَ ، اللّهَ ،
2 أبا (2) ربِّنا وإلهِنا ومخلِّصِنا يسوعَ المسيح .
*3 نسألُ ونطلُبُ من صلاحِكَ ، يا محُبَّ البَشَر .
4 [. . . . .] (3) * احفَظْهم 26r
*5 نفوسَ عبيدِك الذين تقدَّمَ رُقادُهُم في أمانةِ المسيح ،
6 آبائِنا وإخوتِنا ، نيِّحْهم .
*7 الذبائحَ والقرابينَ والشُكْرانات التي لعبيدِكَ ، اقبَلْها .
*8 عبيدَك الموعوظين ، ارحَمْهم .
9 ثَبِّتْهُم في * الإيمانِ بك . 26v
*10 كلَّ بقيَّةِ عبادةِ الأوثان ، انزِعْها من ضمائِرِهم (4).
*11 وأمَّا ناموسَك ، وخَوفَك ، وقضاياك ،
12 وحَقَّك ، وأوامِرَك ، وسُبُلَك المقدَّسةَ ،

(1) Titre en rouge.
(2) Ms. اب
(3) Le folio 21 (numérotation copte originale) manque. L'éditeur du texte grec ne s'en est pas aperçu. Il donne donc une phrase avec deux impératifs: διαφύλαξον τὰς ψυχὰς τῶν δούλων σου τῶν προκεκοιμημένων [...] ἀνάπαυσον. De plus, le grec a un point après διαφύλαξον et commence le τὰς par une majuscule. Enfin, l'arabe احفظهم (avec le pronom personnel) ne peut renvoyer ici qu'à quelque chose qui précède.
(4) Ms. ظمايرهم

13 ضَعْها في قُلوبِهم .

27r 14* أعْطِهم أن يَعرِفوا ثباتَ * الكلمات

15 التي وُعِظوا بها في زمنٍ مستقيم .

16* وفي الزَمَنِ المُوافِق ، أهِّلْهم لحَميمِ الميلادِ الجديد،

17 وغُفرانِ الخطايا ، ولِباسِ عَدَمِ الفساد .

18 هيكلاً لروحِك القُدُسِ استَعِدَّهم .

19* بابنِك الوحيدِ الجِنْس ،

20 هذا الذي . . .

27v 14 * صلاة الحجاب ، من قدّاس يعقوبَ الرسول . سرًّا (1)

1* يا اللّهُ ، الذي بكثرةِ محبّتِكَ للبَشَر التي لا يُخبَرُ بها ،

2 أرسلتَ ابنَكَ الوحيدَ الجِنْسِ إلى العالَمِ

3 لكيْ يَرُدَّ الخَروفَ الضالَّ ،

4* لا ترُدّنا نحنُ الخَطَأةَ ،

5 المُقَدِّمين لك هذه الذبيحةَ المَخُوفَةَ الغيرَ دَمَويّة .

28r 6* لأنّ ليس * بمعدلاتِنا نَثِقُ ،

7* لكنْ برَحْمَتِك الصالحةِ ، التي تَقْتني بها جِنسَنا .

8* نطلُبُ ونسألُ صلاحَك ، ونَخِرُّ لك ،

9* لكي لا (2) يكونَ دينونةً لشعبك

(1) Titre et rubrique en rouge. (2) Ces 2 mots sont écrits en un seul: لكيلا

10 هذا السرُّ الذي دبَّر لنا الخلاصَ .

28v *11 لكنْ مَحْوًا * للخطايا ،

12 وتجديدًا للنُفوسِ والأجساد .

*13 ولِرضاكَ ، يا اللهُ الآبُ ،

14 وابنُك الوحيدُ الجنس ،

15 والصالحُ صانعُ الحياة ، روحُك المُساوي لك في الجَوهر .

16 الآنَ ودائمًا .

15 أوشية السلامة (1)

*1 وأيضًا نسألُ الضابطَ الكلِّ ، الرحيمَ ، اللّه ،

2 أبا (2) ربِّنا وإلهنا ومخلِّصنا يسوعَ المسيح ،

29r * 3 الذي من قِبَله نضرَعُ ونسأل ،

4 أيُّها الربُّ الصالِحُ محبُّ البَشَر .

*5 اذكُرْ ، يا ربُّ ، سلامةَ المقدَّسةِ

6 الواحدةِ الجامعةِ الرسوليَّةِ كنيستِك ،

*7 التي من أقاصي المسكونةِ إلى أقاصيها ،

8 وكلَّ الشعوبِ ، وكلَّ القُطْعان .

29v *9 السلامةَ التي من السماءِ ، * ابعَثْها لقلوبِ جميعِنا .

10 هكذا وسلامةَ هذا العُمْرِ ، هَبْها لنا .

*11 المَلِكَ ، الرُتَبَ الجنديَّةَ ، الرؤساءَ (3) ، المَشوراتِ ،

(1) Titre en rouge
(2) Ms. اب
(3) Ms. الرووساء

12 الجُموعَ ، الجيرانَ التي لنا ، داخِلَنا وخارِجَنا ،

13 بكلِّ سلامةٍ زيِّنْهم .

14* يا ملكَ السلامةِ ، أعطِنا سلامتَكَ ،

15 لأنّكَ أعطَيتَنا كلاًّ .

30r 16 * اقْتَنِنا [1] ، اللّهمَّ .

17 آخَرَ سِواكَ لا نعرِفُ ،

18 باسمِكَ نُسمِّي .

19* أحْيِ [2] نفوسَ جميعِنا ، بروحِكَ القُدُّوس .

20 ولا يَقْوَى موتُ الخطيَّةِ علينا ، نحنُ عبيدَكَ ،

21 ولا على كلِّ شعبِكَ .

16 أوشية الآباء [3]

30v 1* وأيضا نسألُ ضابطَ الكلِّ ، * الرحيمَ ، اللّهَ ،

2 أبا [4] ربِّنا وإلهِنا ومخلِّصِنا يسوعَ المسيح ،

3 الذي من قِبَلِه نَضرَعُ ونسألُ ،

4 أيُّها الربُّ الصالِحُ محبُّ البَشَر .

5* اذكُرْ ، يا ربُّ ، الأَقْدَسَ الطوبانيَّ ،

رئيسَ كهنتِنا أنبا فلان ،

6 بابا وبطريركَ المدينةِ العُظمَى الإسكندريَّة ،

(1) Ms. اقتنينا
(2) Ms. احيي
(3) Titre en rouge.
(4) Ms. اب

31r 7* البارَّ ورئيسَ كهنتِنا * البابا فلان

8* حِفْظاً (1) احْفَظْه لنا سنينَ كثيرةً وأزمنةً سليمة (2) ،

9 مكمِّلاً رئاسةِ الكَهَنوتِ المقدَّسة

10 الّتي اؤْتُمِنَ (3) عليها من قِبَلِك ،

كإرادتِكَ الصالحةِ الطُوبانيَّة ،

11* قاطعًا باستقامةٍ كلمةِ الحَقّ ،

12 وراعيًا * لشعبِكَ بالبِرِّ والعَدْل .

13* مع كلِّ الأساقفةِ الأرثُدُكْسيّين ، والقُسُوسِ والشمامِسةَ .

14* مع كلِّ كَمَالِ المقدَّسةِ ، الواحدةِ ، الجامعةِ ، الرسوليةِ ، بِيعتِك .

15* بسلامةٍ وصحّةٍ [أنعِمْ] (4) لهم ولنا ، في (5) جميعِ الأيَّام .

32r 16* * وصَلَواتِهم التي يصنَعُونَها عنَّا وعن كلِّ شعبِك ،

ونحنُ عنهم ،

17* اقبَلْها على السمائيِّ والمبارَكِ مَذبَحِك ، بعَرْفٍ طيِّب .

18* وأمَّا كلَّ عَدُوٍّ له ، منظورٍ وغيرِ منظور ،

19 فاسحَقْه وأخْضِعْه تحتَ قدَمَيْه بسرعةٍ .

32v 20* * وأمَّا هو ، في كنيستِكَ المقدَّسة ،

21 بسلامةٍ وعَدْلٍ ، فاحفَظْه .

(1) Ms. حافظ (comparer avec 7,17)

(2) En 7,17 on a سالمة

(3) Ms. اتمن

(4) Ms. *om.* Peut-être n'y a-t-il pas d'omission, et faut-il lire: بسلامة وصحة لهم ولنا من (*munna*) ، جميع الأيام

(5) Ms. من

17 صلاة من أجل الاجتماع (1)

1* وأيضاً نسألُ الضابطَ الكلِّ ، الرحيمَ ، اللهَ ،
2 أبا (2) ربِّنا وإلهنا ومخلِّصنا يسوعَ المسيح ،
3* الذي مِن قِبَله نَضرَعُ ونسألُكَ ،
4 أيُّها الصالحُ ، مُحِبُّ البَشَر .

33r 5* اذكُرْ ، يا ربُّ، هذه الجماعةَ * المقدَّسةَ، والتِئامَنَا .
6* اجتمعاتِنا ، يا ربُّ ، بارِكْها .
7 أعطِنا إيّاها (3) ، يا اللهُ،
أن تكونَ (4) بغيرِ مانعٍ ولا عائقٍ ،
8 كإرادتِكَ المقدَّسة الطوبانيَّة ،
9* بيوتَ صَلَواتٍ ، بيوتَ تقديسات ، بيوتَ بَرَكات ،
10 لنا والذين بعدَنا إلى الأبد ، أَنعِمْ بها (5) .

33v 11* قُمْ ، يا ربُّ ، * وَلْتَتَفرَّقْ جميعُ أعدائك .
12 وَلْيَهْرُبوا إلى خَلْفُ جميعُ مبغضي اسمِكَ القدُّوس .
13* وشعبَكَ المؤمِنَ الحقيقيَّ ،اصنَعْه في بركاتٍ
14 ألوفَ (6) ألوفٍ (7) ، وربْواتِ رِبْوات ،
15 يَصْنَعُون إرادتَكَ المقدَّسة .

34r 16* بنعمةِ ورأفاتِ ومحبةِ البَشَر ،
التي لابنِكَ * الوحيدِ الجنس .
17 هذا الذي . . .

(1) Titre en rouge.
(2) Ms. اب
(3) Ms. اياهم
(4) Ms. يكونوا
(5) Ms. بهم
(6) Ms. الوفا
(7) Ms. الوفا

18 صلاة الصلح ، للقدّيس باسيليوس (1)

*1 اللّهُمَّ العظيمُ الأبديّ ،
2 الذي خلَقَ الإنسانَ على عدَمِ الفساد ،
3 والموتَ الداخِلَ بحَسَدِ إبليسَ إلى العالم ،
*4 بالحُضورِ المُحْيِي الذي لابنِكَ الوحيدِ الجِنْس هدَمْتَه.

34v *5 ومِنَ السلامةِ التي من السماء * ملأتَ الأرضَ.
6 هذه التي بها مجَّدَتْكَ جُنْديَّاتُ الملائكةِ قائلاتٌ :
*7 « المجدُ في الأعالي للّه ،
8 وعلى الأرضِ السلامُ ،
9 وفي الناسِ المسرّة ! » (2)

*10 بمسَرَّتِك ، ألّلهُمَّ (3) ، املأ (4) قلوبَنا سلامًا .
*11 أنْعِمْ طَهِّرْنا (sic) من كلِّ دَنَسٍ ،
12 وكلِّ نَجَسٍ ، وكلِّ شرٍّ ومَكْرٍ ،
35r 13 وذِكْرِ * الشرِّ المُلْبِسِ المَوت .

*14 وأهِّلْنا أن نُقبّلَ بعضُنا بعضًا بقبلةٍ مقدّسة ،
*15 لِننالَ ، بغيرِ دينونةٍ ، مِن مَوْهِبتِكَ الغيرِ مائتةِ السّمائيَّة ،

(1) Titre en rouge

(2) En marge: 2 لوقا (= Luc 1,35). En fait, il s'agit de Luc 2,14, c'est-à dire d'un verset de la section 3 d'Ammonius (Luc 1,36 à 2,46).

(3) Ms. يا للهم

(4) Ms. امل

16* بالمسيحِ يسوعَ ربّنا ،
17 الذي من قِبَلِه ومعه . . .

19 وأيضاً أوشية أخرى للصلح (1)

35v 1* عالٍ فوقَ كلِّ قوّةٍ * النُطْقِ وتَخَيُّلِ العَقْل
2 إيسارُ مواهبِكَ ، يا أيُّها السيّد .
3* لأنَّ التي أخفَيْتَها عن الحُكماءِ والفُهَماءِ ،
4 أظهَرْتَها لنا ، نحنُ الأطفالَ .
5* والأنبياءُ والملوكُ اشتَهَوْا أنْ يَنظُرُوا ،
6 فلَمْ يُعاينُوا هذه .
7* هذه (2) التّي وهَبْتَها (3) لنا ، نحن الخَطَأة ،
8 أن نخدُمَها (4) ونتقدَّس بها (5) .
36r 9* * أقمتَ تدبيرَ ابنِك الوحيدِ الجِنْس لنا ،
10 والسِرَّ الذي لهذه الذبيحة ،
11 التي ليس عليها دمٌ ناموسيٌّ ، ولا معدلةُ لحمٍ .
12* لكن ، أمَّا الحروفُ ، فرُوحانيٌّ هو ؛
13 وأمَّا السِكّينُ ، فناطقةٌ وغيرُ متجسِّدَة .
14* هذه الذبيحةَ التي قدَّمْناها لك الآنَ ،
36v 15 * نسألُكَ ، يا مُحبَّ البَشَر ، طهِّرْ شِفاهَنا ،

(1) Titre en rouge
(2) Ms. هولاء
(3) Ms. وهبتهم
(4) Ms. نخدمهم
(5) Ms. بهم

16 ومِن (1) كلِّ اختلاطِ الهَيُولى ، أَعتِقْ عقولَنا .

17* أَرسِلْ لنا عِوَضَها نعمةَ روحِكَ القُدُّوس .

18* وأهِّلْنا أنْ نقبِّلَ بعضُنا بعضاً قُبلةً مقدَّسة ،

37r 19 لننالَ ، بغيرِ دينونةٍ ،

من مَوهِبَتِكَ الغيرِ مائتةِ * السمائيَّة .

20* بالمسيحِ يسوعَ ربِّنا ، الذي . . .

20 [صلاة شكر قبل القدوس]

يقول الكاهن (2)

1* الربُّ مع جميعِكُم .

2* تُمْسَكِ القلوبُ فَوقُ .

3* نَشكُرِ الربَّ .

4* واجبٌ (3) ولازمٌ (4) ، واجبٌ (3) ولازمٌ (4) ،

5 بالحقيقةِ واجبٌ هو ولازمٌ ،

6* [أيُّها] (5) السيِّدُ الربُّ إلاهُ الحَقِّ ،

37v 7* * المَوجودُ قَبلَ الدُهور ،

8 والمالكُ إلى الآباد ،

9* الساكِنُ في الأعالي إلى الأَبَد ،

10 والناظِرُ المُنْخَفِضات (6) ،

11* الذي صنَعَ السماءَ والأرضَ ،

(1) Ms. من
(2) Verset en rouge
(3) Ms. واجبا
(4) Ms. ولازما
(5) Ajouté pour plus de clarté
(6) Ms. المنحفطات

12 وكلّ ما فيها (1) .

13* أبو (2) ربّنا وإلهنا ومخلّصنا يسوعَ المسيح ،

38r 14 الذي به * صنعتَ الكلّ ،

15 ما يُرَى وما لا يُرَى .

16* الجالسُ على عَرْشِ مجْدِ مُلكِك المقدّس ،

17* الذي من كلّ قوّةٍ مقدّسةٍ مسجودٌ له .

18* الجلوس يقفوا (3) .

19 الذي له قيامٌ ملائكةٌ ورؤساءُ ملائكةٍ ،

20 رؤساءُ (4) ، وسلاطينُ ، وكراسٍ (5) ،
وربوبيّات ، وقوّات

21* وإلى الشرقِ انْظُروا (6) .

38v 22* * لك القيامُ حَولَك الشاروبيمُ الكثيرو (7) الأعيُن ،
والسارافيمُ ذَوُو (8) الستّةِ الأجنحة ،
كلّ حينٍ يُسبّحون ويَصرُخون ويقولون .

23* قُدّوس . قُدّوس . قُدّوس (9)

21 [صلاة شكر بعد القدّوس]

1* قُدّوسٌ . قُدّوسٌ . قُدّوسٌ بالحقيقةِ ،

(1) Ms. فيهم
(2) Ms. اب
(3) Ce verset est en rouge. Dans la partie grecque, on trouve: ὁ δ[ιάκων]
(4) Ms. رووساء
(5) Ms. وكراسي qui est une addition de 2e main
(6) = note 3
(7) Ms. الكثيرين
(8) Ms. دو
(9) Ce verset est en rouge.

2 أيُّها الربُّ إلهُنا .

3* الذي جبَلْتَنا ، ووضَعْتَنا في فردَوسِ النعيم .

39r 4* ولمَّا خالَفْنا * وصيَّتَك ، من جهةِ خديعةِ الحيَّة ،

5 فسقَطْنا من الحياةِ الأبديةِ ،

ونُفِينا من فِردَوسِ النعيم ،

6* لم تَطرَحْنا إلى الغايةِ ،

7 لكن كلَّ حينٍ تعهَّدْتَنا ،

من قِبَلِ أنبيائِك (1) القِدّيسين .

8* وفي آخِرِ هذه الأيَّامِ ، ظهَرْتَ (2) لنا ،

39v 9 نحن الَّذين * في الظُلْمةِ وظِلالِ المَوتِ جُلوسٌ .

10* بابنِكَ الوحيدِ الجنْسِ ،

رَبِّنا وإلهِنا ومخلِّصِنا يسوعَ المسيح ،

11* الذي من الروحِ القُدُس ،

ومن القِدّيسةِ سيِّدتِنا والدةِ الإلهِ

والدائمةِ البتوليَّةِ مريم (3) ،

12* تجسَّدَ وتأنَّس ،

13 [و] أظهَرَ لنا طُرُقَ الخلاص ،

14 [و] وَهَبَ لنا الميلادَ ثانياً من ذي قَبْلُ ،

من الماء والروح .

40r 15* * صنَعَنا شعبًا مُقتَنَياً (4) ،

(1) Ms. انبياك

(2) Ce mot est ajouté d'une autre main.

(3) Ici, dans la partie grecque, on lit: ὁ λ[αος]: ἀμήν

(4) Ms. مقتن (mais il y a des marques de grattage).

16 [و] قدّسنا بروحك القدّوس .
17* الذي أحبّ خاصّته الذين في العالم ،
18 وأعطى ذاته فداءً للموت المالك علينا .
19* الذي به كنّا ممسوكين ، مُباعين تحت الخطيّة
20* ونزل بالصليب إلى الجحيم (1) .
40v 21* ✻ قام من الأموات في اليوم الثالث ،
22* وصعد إلى السموات ،
23 وجلس عن يمينك ، أيّها الآب ،
24 ورسم يوماً للمُجازاة ،
25 الذي فيه يظهرُ ،
26* ليدين المسكونة بالعدل ،
27 ويجُازي كلّ واحدٍ كعمله .
28* كرحمتك ، يا ربّ (2) . . .

22 [الرّشومات]

41r 1* ترك هذا السرّ العظيم الذي ✻ للعبادة الحسنة .
2* لأنّه أزمع أن يُسلّم ذاته للموت ،
3 من أجلِ حياةِ العالم .
4* نؤمن (3)
5* أخذ خُبزاً على يديه المقدّستين

(1) La partie inférieure du mot est taillée par le massicot.
(2) Ce verset est en rouge. Dans la partie grecque, on lit *en outre*: ὁ λ[αός]
(3) En rouge. Dans la partie grecque, il est précisé que ceci est un répons du peuple.

والغيرِ مُعابَةٍ ، الطُوبانيَّتَين .

6* [و] نَظَرَ إلى عُلُوِّ السَمَوات ،

7 إليكَ [يا] (1) أباه (2) ، وإلهَنا ، وإلهَ الكُلّ .

8* شكَرَ ،

41v 9* * بارك ؛

10* قدَّس ،

11* قَسَمَ ، أعطى تلاميذَه ورُسُلَه ؛ قائلاً :

12* « خذوا ، كُلُوا . هذا هو جسدي ،

13 الذي عَنكم وعَنْ كثيرين يُقسَمُ ،

14 ويُعطَى (3) لغُفْرانِ الخطايا » .

15 « هذا اصنعوه لذكري » (4)

42r 16* * هكذا والكأسُ من بعدِ أن تَعَشَّوا ،

17 مزَجَه من خمرٍ وماءٍ .

18* شَكَرَ ،

19* وبارَكَ ،

20* وقدَّسَ ،

21* ذاق أيضاً ، وأعطى القدِّيسين تلاميذَه ورُسُلَه قائلاً :

22* « خذوا ، اشْرَبوا منه كلُّكم .

42v 23 هذا هو دمي الذي * للعهدِ الجديد ،

24 الذي عنكم وعن كثيرين يُراقُ ، لغُفْرانِ الخطايا .

25* هذا اصنَعُوه لذكري » .

(1) Ajouté pour plus de clarté
(2) Ms. ابيه
(3) Ms. ويعطا
(4) En marge: 266 لوقا (= Luc 22,19)

26* لأنّ كلّ مرّةٍ تأكُلُون من هذا الخبزْ ،

27* وتشرَبُون من هذه الكأس ،

28* بمَوْتي تُخبِرون ،

29 وبقيامتي وصُعودي تعتَرفون ،

30 [إلى أن آتي] (1) .

23 [الرشومات الثانية]

5 [. . . . . التي] (2) تقدَّمَ وَضْعُها ،

6 فيُقَدِّسُها ، ويُطهِرُها أقداسَ القدِّيسين .

7* يعلن الكاهن (3)

8* وتَصنَعُ ، أمَّا هذا الخبزُ يَصيرُ جسداً مقدَّساً

9* لربِّنا وإلهِنا ومخلِّصِنا يسوعَ المسيح ،

10 لغُفْرانِ الخطايا والحياةِ الأبديَّةِ للَّذين يأخُذون منه .

11* آمين (4) .

12* [وأمَّا هذه الكأسُ] (5)

43v * الدمَ الكريمَ الذي للعهدِ الجديد

13* لربِّنا وإلهِنا ومخلِّصِنا يسوعَ المسيح ،

(1) Le fol. 42 (38 de la numérotation copte originale) s'arrête ici. Puis manque 1 folio (39 de la numérotation copte), qui contenait la fin de cette prière et le début de la suivante.

(2) Le début de la prière manque, par suite de la disparition du folio 39 (numérotation copte originale). Les lignes manquantes correspondent à 4 versets et demi. D'où, notre numérotation.

(3) Ce verset est en rouge

(4) En rouge

(5) Ces mots ont disparu par usure de la page.

14 لغفرانِ الخطايا ، و للحياةِ الأبديّةِ للّذين يأخذون منه .

15* آمين (1) .

16* وأهلّنا ، يا سيّدُ ، أن ننالَ من سرائرِك المقدّسة ،

17 لتقديسِ (2) النَفْسِ والجَسَدِ والروح ،

18* * لكيْ نصيرَ جسدًا واحدًا وروحاً واحدةً ، 44r

19 ونَجِدَ نصيباً ، ويكونَ (3) لنا إرْثاً

20 مع جميعِ القدّيسين الذين مُنذُ الدهورِ أرضَوك .

24 [التذكارات]

1* أذكُرْ ، يا ربُّ ، المقدّسةَ الواحدةَ

2 الجامعةَ الرسوليّةَ كنيستَكَ ، وسَلِّمْها ؛

3 هذه التي اقتنَيْتَها بالدمِ الكريمِ الذي لمسيحِك ؛

4 وكلَّ الأساقفةِ * الذين فيها . 44v

5* أوّلَ ذلك ، اذكُرْ ، يا ربُّ ،

القدّيسَ أبانا (4) رئيسَ الأساقفةِ أنبا فلان ،

6 بابا وبطريركَ الكنيسةِ العُظمَى الإسكندريّة .

7* هَبْه لكنائسِكَ المقدّسةِ في سلامةٍ ،

8 صَحيحًا ، مُكرّماً ، مُعافَي (5) ،

(1) En rouge
(2) Ms. للتقديس
(3) Ms. وليكن
(4) Ms. ابينا
(5) Ms. معافا

9 قاطعاً باستقامةٍ كلمةَ الحقّ، وراعياً قطيعكَ بسلامة .

45r *10 * اذكُرْ ، يا ربُّ ، الأُرْثُدُكْسيِّين القسوسَ ،

11 وكلَّ الذين في البتوليَّة ،

12 وكلَّ شعبِك المؤمِن .

*13 اذكُرْ ، يا ربُّ ، لِتَرْحَمَنا جميعاً معاً بمَرَّةٍ .

*14 اذكُرْ ، يا ربُّ ، خلاصَ مدينَتِنا هذه

45v 15 والّذين بإيمانِ اللّهِ يسكُنُون * فيها .

*16 اذكُرْ ، يا ربُّ ، الهواءَ وثَمَراتِ الأرض .

*17 اذكُرْ، يا ربُّ، الأمطارَ وزُروعَ الأرض .

*18 اذكُرْ، يا ربُّ، صُعودَ المِياهِ النهريَّةِ إلى مِقدارها .

*19 فَرِّحْ أيضاً وجدِّدْ وجهَ الأرض .

46r *20 أسكِرْ (1) حُرُوثَها ، كَثِّرْ * غلاّتِها .

*21 أقِمْه لنا (2) للزَرْع والحَصاد ،

22 والآنَ مُبارِكاً (3) (؟) بارِكْ ، ودبِّرْ حياتَنا .

*23 بارِكْ إكليلَ السَنَةِ بصَلاحِك ،

24 لأجلِ فُقَراءِ شَعبِك ،

25 لأجلِ الأَرْمَلةِ واليتيمِ ،

(1) Ms. اسكن. Ce verbe correspond au grec μέθυσον

(2) Ms. لا

(3) Ms. تبارك

46v 26 لأجلِ الغَريبِ * والمُلْتَجِئ ،

27 ولأجلِنا جميعِ المتوكِّلين عليكَ

والدَّاعِينَ (1) باسمِكَ القُدُّوس .

28* لأنَّ أعيُنَ الكلّ إليكَ يترجَّون [sic] ،

29 وأنت تُعطي طعامَهم في حينِه .

30* اِصنَعْ معَنا كَصَلاحِك ،

31* يا مُعطِياً (2) غِذاءً لكلِّ ذي لحمٍ .

47r 32 * إملأْ (3) قلوبَنا فرحاً وسُروراً ،

33* لكيْ ، في كلِّ حينٍ ، يكونَ لنا الكَفافُ ،

34 فَنفْضُل (4) في كلِّ عملٍ صالح ،

35 لِنصنَعَ إرادتَك المقدَّسة .

36* يا ربُّ ارحَمْ (5) !

37* اذكُرْ، يا ربُّ، الَّذين يُقَدِّمُون لك هذه القرابينَ الكريمة ،

38 والَّذين عنهم ، ومن أجلِهم ، وبهم قدَّمُوها ،

47v 39 وأجرًا * سمائيًا اِمْنَحْ لجميعِهم .

25 [المجمع]

1* من أجل أنّه ، يا سيِّدُ ، أمْرُ ابنِك الوحيدِ الجِنْس

(1) Ms. والداعيين
(2) Ms. معطي
(3) Ms. امل
(4) Ms. نفضل
(5) Ce verset est en rouge. Dans la partie grecque il est dit que c'est un répons du peuple.

2 [هو] أنْ (1) نَشتَرِك في تَذْكارِ قِدِّيسيك .

*3 فأيضاً (2) أهِّلْنا ، يا ربُّ ، أن نذكُرَ
4 الّذين أرضَوك منذُ البدءِ :
*5 القِدّيسين الآباءَ رؤساءَ (3) الآباء ،
6 الرُسُلَ ، الأنبياءَ ، الكاروزين ، المُبَشِّرين ،
48r 7 الشُهَداءَ ، المُعتَرِفين ،
8 وكلَّ روحِ صِدّيقٍ بأمانةِ المسيحِ مُكَمَّلَة .
*9 وبالأفضلِ الكلّيّةَ القُدْسِ ، المَمْلُوءة مجداً ، الفائضةَ البركة ،
10 سيِّدَتَنا والدةَ الإله ، الدائمةَ البتوليّة ، مريم .
*11 القدّيسَ المجيدَ ، النبيَّ السابق ،
12 الصابغَ والشهيدَ يوحنَّا .
48v *13 * والقديسَ استفانوس ، أوّلَ الشمامسة ، وأوّلَ الشهداء .
*14 والقدّيسَ المغبوطَ ، أبانا مُرقُسَ الرسولَ الإنجيليَّ .
*15 وأبانا (4) في القدِّيسين ، صانعَ العجائبِ ، باسيليوس .
*16 وكلَّ مصافِّ قِدِّيسيك .

*17 هؤلاء ، بصلواتِهم وشفاعاتِهم ، ارحَمْنا وخلِّصْنا ،
49r 18 لأجلِ اسمِكَ القُدُّوس الذي دُعِيَ علينا .

(1) Ms. ل
(2) Ms. وايضاً
(3) Ms. رووسا
(4) Ms. وابينا

26 [التّرحيم]

1* يقول الشماس التّرحيم . يقول الكاهن سراً (1) .

2* وهكذا ، يا سيِّدُ ، آذكُرْ

3 جميعَ الَّذين في الكَهَنُوتِ تقدَّمَ نياحُهم ،

4 ورُتَبَ العِلْمانيِّين .

5* نُفُوسَ الجَميعِ تفضَّلْ نيِّحْها ،

6 في أحضانِ القِدّيسين آبائنا إبراهيمَ وإسحقَ ويعقوبَ .

49v 7* * عُلْهُم في مَوضِعِ الخُضْرة ،

8 على ماءِ النِياحِ ، في فِردَوسِ النعيم ،

9* حيثُ تباعَدُ الوَجَعِ والحُزْن والتنهُّد ،

10 في بَهاءِ قِدّيسيك .

11* وبعد التّرحيم والبركة (2) ، يقول الكاهن (3) .

12* أمَّا أُولَئِكَ ، يا ربُّ ، الَّذين أخَذْتَ نفوسَهم ،

13 فنَيِّحْهُم ، ولِمَلَكُوتِ السَمَوات انْقُلْهُم .

14* وأمَّا نحن الَّذين هاهنا غُرَباء ،

50r 15 * فاحفَظْنا بالإيمانِ بك ،

16 واهْدِنا إلى مَلَكُوتِك ،

17 وهَبْ لنا سلامَتِك .

(1) Ce verset est en rouge.

(2) La prière de bénédiction (*barakah*) n'est pas rapportée ici, parce qu' elle se trouve normalement dans l'Office de l'Encens (رفع البخور). Voir *Missel Copte* (Rome, 1971), p. 334-338 (qui renvoie lui aussi à l'Office de l'Encens, p. 101-123).

(3) Ce verset est en rouge.

27 [التمجيد]

1* (1) لِكَيْ بِهذا ، وكَمِثْلِ كُلِّ شيء ،
2 يتمجَّدَ ، ويرتفعَ ، ويُسبَّحَ ، ويُبارَكَ ، ويُقدَّسَ
3 الكُلِّيُّ (2) قُدْسُه ، المكرَّمُ والمبارَكُ ، اسمُك ،
4 مع المسيحِ يسوعَ ، والروحِ القدس (3) .

28 مقدّمة قبل القسمة (4)

1 وأيضاً نَشْكُرِ الضابطَ الكُلِّ ، اللّهَ ،
2 أبا ربّنا (5) وإلهنا ومخلّصِنا يسوعَ المسيح .
3* لأنَّه الآنَ أهَّلَنا أن نقفَ في هذا الموضِعِ المقدَّس ،
4 ونَرفَعَ أيدِينَا ،
5 ونَخدُمَ اسمَه القُدُّوس .

6* هو أيضاً نسألُه ، لكيْ يؤَهِّلَنا
7 للشَرِكةِ * والأخْذِ من سرائرِه المقدَّسة ، 51r
8 (6) الجَسَدِ الطاهرِ

(1) En marge, on lit cette rubrique (en rouge!): من هنا ، يقال في قداس كيرلص
(2) Ms. الكل
(3) Dans la partie grecque, est ajouté le répons du peuple: Ὅπερ ἦν ... qui serait en arabe ... الذى كان (cf. Anaphore de Saint Grégoire, § 16,5). Le manque de place a empêché visiblement le copiste d'écrire ces deux mots.
(4) Le titre est en rouge
(5) Ms. اب
(6) Tandis que le texte grec rattache ce verset 8 au précédent et le sépare du verset 9, le texte arabe au contraire le sépare du verset précédent (par une ligne blanche) et le rattache au suivant; ce qui est plus logique.

9* والدمِ الكريمِ الذي لمسيحِه ،

10* الضابط الكلّ ، الرب إلهُنا .

29 صلاة (1) قسمة ، للآب (2)

1* أيُّها السيِّدُ الربُّ الضابطُ الكلّ ،

2* الإلهُ العظيمُ الأبديُّ ، والعجيبُ بالمجد ،

3* الذي تَحفَظُ عهدَك * ورحمتَك لمُحِبِّيك ، 51v

4* المُعطي لنا إنقاذاً من الخطايا ،

5 بابنِك الوحيدِ الجنسِ ،
ربِّنا وإلهِنا ومخلِّصِنا يسوعَ المسيح ،

6* يا حياةَ (3) الكلّ ،

7 ومعونةَ الَّذين إليك يلتجئون (4) ،

8 ورجاءَ الَّذين يدعُونَك (5) ،

9* يا مَن له قِيامٌ ألوفُ ألوفٍ ، ورِبواتُ رِبواتٍ

10 * ملائكةٍ مقدَّسين ، ورؤساءِ ملائكةٍ ، 52r

11* الشاروبيمُ والسارافيمُ ،

12 وكلُّ الكَثْرَةِ الغيرُ مُحصاة ، الّتي للقوّات (6) السمائيّة ،

13* الذي قدَّسَ هذه القرابين المتقدِّمُ وَضْعُها ،

(1) Ms. صلات
(2) Ce titre est en rouge
(3) Ms. حيات
(4) Ms. يلتجون
(5) Ms. يدعوك
(6) Ms. للقواة

14 بحلولَ روحِه الكلّي قُدْسه ،
15* طَهِّرْنا من خطايانا ، الخفيَّةِ والظاهرة .
16* وكلَّ ضميرٍ * لا يُرضي صلاحَك ،
17 بعيدًا أبعِدْه عنَّا .

18* قدِّسْ نفوسَنا وأجسادَنا وأرواحَنا وسرائرَنا .
19* لكيْ ، بقلبٍ طاهرٍ ونفسٍ مُضيئةٍ (1) ،
20 نجسُرَ ، بدالَّةٍ ، بغيرِ خوفٍ (2) ، أنْ ندعوَك
21 [أيها] (3) السمائيُّ ، اللّهُ ، الآبُ القدُّوس ،
22 ونقولُ : « أبانا . . . »

30 * صلاة قسمة (4)

53r

1* منحتَنا نعمةَ البُنُوَّةِ بالوَضْع ،
2 بحَميمِ إعادةِ الكَون ،
3 وتجديدِ الروحِ القُدُس .

4* والآنَ أهِّلْنا ، بغيرِ مُراياةٍ ،
5 بقلبٍ طاهرٍ وسريرةٍ مملوءةٍ دالَّةً ،
6 وشفتَين (5) غيرِ ساقطتَيْن (6) ،

(1) Ms. مضيه
(2) Ms. خوفاً
(3) J'ajoute ce mot pour éviter l'ambiguïté.
(4) Titre en rouge
(5) Ms. وشفتان
(6) Ms. ساقطه

7 أن ندعوكَ : « الآب أبانا » .

53v *8 لكيْ ، إذْ نطرحُ باطلَ
هذرِ الكلامِ الأُممِيّ والجهلِ اليهوديّ ،
*9 نستطيعَ أنْ نقدِّمَ لك ،
10 بصوتٍ متواضعٍ بما يليقُ بالمسيحيّين ،
11 ضراعةَ الصلاةِ ، كوضْعِ الناموس الخلاصيّ
الذي لابنك الوحيدِ الجنس ،
12 وبتقديسِ النفسِ والجسدِ والروح ،
54r *13 نجسُرَ ، بغيرِ * خوفٍ ، أن ندعُوكَ ،
14 أنت الغيرَ مخلوقٍ ، والغيرَ مبتدىءٍ ، والغيرَ مُنْتَهٍ (1) ،
15 [يا] سيّدَ الكلِّ ، السمائيّ ، اللّه الآبَ القدُّوس ، ونقول ...

31 [صلاة بعد الأبانا]

*1 يقول الكاهن ، بعد « أبانا الذي في السموات » (2)
*2 نعمْ ، أيُّها الآبُ الصالحُ والمُحِبُ الصلاح ،
3 لا تُدْخِلْنا التجاربَ ، ولا يسودُ علَيْنا كلُّ إثْمٍ .
54v *4 لكنْ نجِّنَا من * الأعمالِ الغيرِ لائقة ،
5 والأفكارِ ، والحركاتِ ، والنظراتِ ، والمجسَّات .

*6 وأمَّا المُجرِّبُ ، فاطرُدْهُ بطَّالاً .

(1) Ms. منتهي

(2) Ce verset est en rouge.

7* وأمّا الحَرَكاتِ الجَسَدانيّةَ الغريزيّةَ فينا ، انتهِرْها (1).

8* والنَهَضاتِ إلى أن نخطِئَ ،
الفاسدةَ بفسادٍ ، انزَعْها عنّا .

9* * مِن قِبَلِ ربِّنا وإلهِنا ومخلِّصِنا يسوعَ المسيح ،
10 هذا الذي من قِبَلِه . . .

32 [صلاة الخضوع]

1 نحني رؤوسنا (2)

2* كمُلَتْ مواهبُ الإحسان ،
3 التي هي السرائرُ المَخُوفَةُ ، الفائقةُ البَرَكة ،
4 التي لابنِكَ الوحيدِ الجِنْس ،
5 ربِّنا وإلهِنا ومخلِّصِنا ومَلِكِنا يسوعَ المسيح .

55v 6* بآلامِهِ الخَلاصيّةِ * اعترَفْنا ،
7* بموتِهِ المُحْيِي نادَيْنا ،
8* بقيامتِهِ المقدّسةِ ، ذي الثلاثةِ (3) الأيّامِ ، آمنّا .
9* السرُّ كمُلَ .
10 نشكُرُ لك ، أيُّها الربُّ الإلهُ الأبُ الضابطُ الكلَّ ،
11 لأنَّ رحمتَكَ عظيمةٌ علينا ،
56r 12* وهيّأتَ لنا الأشياءَ
التي تشتهي * الملائكةُ أن تطّلعَ عليها .

(1) Ms. ابتهرها
(2) Ms. روسنا — Ce verset est en rouge. Dans la partie grecque, il est précisé que c'est une monition du diacre.
(3) Ms. التلته

13* نسألُ ونطلبُ من صَلاحِك ، يا مُحبَّ البَشَر ،
14* لكيْ تُقدِّسَنا ، نحن جميعَ الساجدين لك ،
15 وتُوحِّدَنا [1] بذاتِكَ ،
من جهةِ التناوُلِ من سرائرك الإلهيَّة .
16* ونَصيرُ مُمتلئينَ من روحِك القُدُّوس ،
17 ومُتَشَدِّدين بأمانَتِكَ المُستقيمة .
18* [فـ]نمتلىءُ [2] باشتياقِ محبَّتِك الحقيقيَّة ،
19 ونُمجِّدُك كلَّ حينٍ .

20* بالمسيحِ يسوعَ ربِّنا ،
21 هذا الذي من قِبَلِه . . .

33 تحليل الآب [3]

1* يقول الكاهن [4]

2* أيُّها السيِّدُ الربُّ ، اللّهُ الضابطُ الكلّ ،
3 المُشْفِي نفوسَنا وأجسادَنا وأرواحَنا ،

4 أنتَ المُوصِي لبُطرُسَ ،
5 هامَّةِ * القدِّيسينَ تلاميذِك ورُسُلِك ، 57r
6* مِن فَمِ ابنِكَ الوحيدِ الجنْسِ ،
7 ربِّنا وإلهِنا ومخلّصِنا يسوعَ المسيح ،

(1) Ms. وتأحدنا
(2) Ms. نمثل
(3) Titre en rouge
(4) Ce verset est en rouge

القائلِ له :

8* « أنتَ هو الصَخْرةُ ،

9 وعلى هذه الصَخرَةِ أبني بِيعَتي ،

10 وأبوابُ الجحيمِ لا تَقْوَى عليها .

57v **11*** « وأُعطيكَ مفاتيحَ مَلَكوتِ * السَمَوات .

12 وما ربطْتَه على الأرضِ ، يكونُ مَربوطاً في السَمَوات ،

13 وما تَحُلُّه على الأرضِ ، يكونُ محلولاً في السَمَوات» [1] ،

14* يكُن [2] الآنَ ، ونحنُ عبيدَك ،

15 آبائي [3] وإِخْوَتي الكهنةُ واللاويِّين ،

16 وكلُّ شعبِكَ المُؤمِن ، الحارُّ أمامَ مجدِك المقدَّس ،

58r **17** في هذه الساعةِ ، الحامِلُ * صَليبِك الكريم ،

18* نكن [4] بأجمعِنا محلولين ومحَرَّرين [5] ،

مِن فمي أنا الخاطئُ ،

19 مِن قِبَلِ روحِك القدّوسِ ، الصالحِ ومُحبِّ البشر .

20* يا اللّهُ ، لأجلِ ابنِك الحامِلِ خطيّةِ العالَم ،

21 إبدأْ [6] بقَبولِ تَوبةِ عَبيدِك ،

58v **22** لِنورِ * المَعرفَة ، لغُفْران الخطايا .

23* لأنَّكَ لا تشاءُ [7] موتَ الخاطىء ،

24 مِثْلَ أنْ يَرجِعَ ويَحيَ .

(1) En marge: 167 متّى (= Mt 16, 17-19). Ici = Mt 16,18-19.

(2) Ms. يكون

(3) Ms. اباي

(4) Ms. نكون

(5) Ms. ومعترفين. Ce mot doit correspondre au grec ἐλευθερώμενοι. De là notre correction.

(6) Ms. ابد

(7) Ms. تشي

*25 لأنَّكَ أنت الربُّ، الربُّ اللّهُ، مترأّفٌ ورَحومٌ،
26 طويلُ الرُوحِ، كثيرُ الرحمةِ، وحقيقيٌّ،
*27 نازعُ الآثامِ والمَظالِمِ والخطايا.

59r 28 فإنْ كُنَّا لك نُخطِئُ،
إنْ كانَ بالقَوْلِ * أو بفِعْلٍ،
29 اِغْفِرْ، آتْرُكْ، اِصْفَحْ لنا،
30 بما أنَّكَ إلهٌ صالحٌ ومُحبُّ البَشَر.
*31 لأنَّك أنتَ، إن ترصَّدْتَ الآثامَ، يا ربُّ،
32 يا ربُّ، مَن يَحتَمِل؟
33 لأنَّ المَغْفِرةَ هي من عِندِك.
*34 لأنَّكَ أنتَ الغُفْرانُ لِخطايانا،
35 نور ومخلِّصُ نفوسِنا.

59v *36 اللّهُمَّ، أعتِقْ جَميعَنا، وكُلَّ * شعبِكَ أعتِقْه،
*37 مِن كلِّ خطيَّةٍ، ومِنْ كُلِّ جُحُودٍ وتَجديفٍ،
38 ومن كُلِّ شتيمةٍ ادن [sic]، ولعنةٍ، وسِحْرٍ،
39 وأدوية سحر(1)، وعبادةِ أوثانٍ، وحانِثٍ وحِنْثٍ،
40 ومن حِرْمٍ ولَعْنٍ،
ومن انفصالِ صائر، ومن سَهْمٍ طائر،
41 ومن تَنَهُّدِ صدِّيقين وظالمين،
60r 42 ومن كلٍّ * الْتقاءِ الهراطقةِ والأمَميِّين.

*43 هَبْ لنا، يا سيِّدُ، عقلاً وفَهْمًا وقوَّةً،

(1) Ms. وسحر.

44 لنهرُبَ إلى الغايةِ من كلِّ فعلٍ شرّيرٍ للمُضادّ [1] .

45* وأعطنا أن نصنعَ رِضاك كلَّ حين .

46 اكتُبْ أسماءنا مع كلِّ صَفِّ قِديسيك

60v * في مَلَكوتِ السَمَوات .

47 بالمسيحِ يسوعَ ربِّنا ،

48* هذا الذي . . .

34 [الاعتراف]

1* يقول الكاهن الاعتراف [2]

2* جَسَدٌ مُقَدَّسٌ ، ودَمٌ كريمٌ حقيقى

3 لِيسوعَ المسيحِ ابنِ اللّه . آمين .

4* مقدَّسٌ وكريمٌ ، جَسَدٌ ودمٌ حقيقيّ ،

5 ليسوعَ المسيحِ ابنِ الله . آمين .

6* جسدٌ ودمٌ لعمّانوئيل [3] إلهِنا ،

7 هذا هو بالحقيقة . آمين .

61r 8* * أُومنُ أُومنُ أومنُ ، وأعترفُ إلى النَفَسِ الأخير ،

9* أنَّ هذا [هو] الجَسَد المُحيي الذي لابنِك الوحيد ،

10 ربِّنا وإلهِنا ومخلِّصِنا يسوعَ المسيح .

11* أخَذَه من القِدّيسة سيِّدَتِنا ،

12 والدةِ الإلهِ ، الدائمةِ البتوليَّةِ ، مريمَ ،

(1) Ms. للمضادد

(2) Ce verset est en rouge.

(3) Ms. لعمانويل

13* وصنعه واحداً مع لاهوته ،

14 لا باختلاط ، ولا بامتزاج ، ولا بتغيير .

15* وشهد أمام بيلاطس البنطي بالاعتراف الحسن .

16* وأسلمه عنّا جميعنا ،

17 على خشبة الصليب المقدّس ، بارادته .

18* بالحقيقة ، أومن أنّ لاهوته

62r لم يفترق * البتّة من ناسوته ،

19 في لحظة (1) ، ولا في طرفة عين .

20* أسلمه للإنقاذ ، ولغفران الخطايا ،

21 وللحياة الأبديّة للذين منه يأخذون .

22* أومن أنّ هذا هو بالحقيقة . آمين .

35 [تمجيد ختامى] (2)

1* هذا الذي من قبله ومعه

2 ينبغي كلّ مجد وكرامة وسجود ،

3 للآب ولروح القدس ،

4 الآن وكلّ أوان . . . (3)

(1) Ms. لحضه

(2) Les versets qui suivent sont séparés des précédents par une ligne; ils ne font pas partie, à proprement parler, de la Profession de Foi. De plus, ils sont précédés d'un gros signe de ponctuation. C'est pourquoi, j'ai distingué la Profession de Foi de la Doxologie finale.

(3) Suit (fol. 62v-63v) une بركة مختصرة qui conclut l'Anaphore de Basile. Elle est en grec uniquement. On trouve de nombreuses *Bénédictions* finales, dans le *Missel copte*.

OCP, XLIV (1978) 391-419

L'office de l'Asmatikos Hesperinos («vêpres chantées») de l'ancien Euchologe byzantin

IIe Partie: LA PSALMODIE *

LES ANTIPHONAIRES DE L'OFFICE ASMATIKOS

Les antiphonaires musicaux, ou psautiers distribués, *Athènes gr. 2061* et *2062* (59), étudiés dans la thèse de K. Georgiou, appartiennent aux XIV-XVe siècles; et plus précisément, le codex *2062* aux années 1376-1379, période où Jean V Paléologue et son fils Andronique IV (qui sont commémorés dans le codex avec leurs épouses respectives, Hélène Cantacuzène et Marie de Bulgarie) se sont partagé le règne; moins probable est la date 1382-1385. Le codex *2061* devrait se placer entre 1410 et 1425, car il contient la commémoraison de Manuel II (1391-1425) et de son épouse Hélène Dragash de Bulgarie, et semble dépendre en même temps de l'archevêque S. Syméon (1410-1429 ou 1418-1429). Selon différents éléments mis en évidence par K. Georgiou, les codex semblent avoir été employés à Thessalonique même.

Athènes 2061 contient tout d'abord les incipits des *antiphôna* et les répons (avec musique) de la psalmodie des Vêpres et des

* Cf. la Ie Partie: LES PRIÈRES, dans ce même volume: OCP, 44 (1978) 107-130.

(59) De ces documents nous nous étions déjà occupés dans *Pr. Vêpr.* 119-121 et dans *Pr. Mat.* II, 109-110; cf. aussi notre citation de STRUNK (note 6) et surtout celle de K. GEORGIOU (p. 108). Cf. aussi le «*kanôn des antiphôna de la Grande-Eglise*» selon le codex *Vatican gr. 342* dans PITRA, *Juris ecclesiastici graecorum historia et monumenta*, II, Rome 1868, 209 (ce *kanôn* est attribué au patriarche Anthimus déposé en 536); aussi H. LECLERCQ, *Antienne (Liturgie)*, dans *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, I, 2301-3 et L. PETIT, *Antiphone dans la liturgie grecque*, même *DACL*, I, 2467-8.

Matines, ainsi que bon nombre de rubriques de ces offices, selon l'*asmatikî akolouthia* et en parfaite correspondance avec ce qui nous est connu de ces offices par l'ancien Euchologe, et cela pour un cycle complet de deux semaines, appelées A et B. *Athènes 2062* contient un seul cycle hebdomadaire, celui qui correspond à la semaine A du codex *2061*.

En outre nos deux codex contiennent un bon nombre d'offices complets qui apportent beaucoup de lumière sur les offices ordinaires, où les rubriques sont moins nombreuses; parmi ces offices spéciaux *Athènes 2061* possède les offices suivants: Vêpres du Dimanche de Pâques, Vêpres des «fêtes officielles», Samedi et Dimanche des Ancêtres et des Pères de la «1e semaine», *hypakoai* et *eisodika* de Noël et de l'Epiphanie, offices du 14 septembre, Samedi et Dimanche des Ancêtres et des Pères de la «2e semaine», ainsi que d'autres pièces musicales. *Athènes 2062* contient les mêmes grands offices: Vêpres de Pâques et des «fêtes officielles», offices du 14 septembre, etc., mais il ajoute des éléments nouveaux: un grand nombre de *kanones* et d'autres pièces poétiques selon l'office monastique, ainsi que l'office solennel du patron de Thessalonique, le martyr S. Démétrius. La coexistence des deux rites, *asmatikos* et monastique, dans le même document, semble correspondre à ce que nous dit par ailleurs le même Syméon de Thessalonique dans son *De Sacra Precatione* (PG 155).

En attendant que tout ce trésor de renseignements soit publié par K. Georgiou, nous allons nous contenter de présenter ici le cadre de la psalmodie des Vêpres des deux documents, selon la présentation de K. Georgiou [60]. Nous abrègerons au maximum les rubriques qui prévoient les différentes répétitions du premier verset du psaume ainsi que du répons. Les *synaptai* du diacre et les ecphonèses du prêtre, en coïncidence avec les rubriques de l'Euchologe, sont indiquées à certains endroits où cela était nécessaire aux chantres, vu que les *antiphôna* qui comportaient comme répons l'*Alleluia* étaient annoncés déjà avant la fin de la *synaptî*; mais pour ne pas alourdir nos schémas, nous ne les rapporterons pas. Nous rapporterons par contre quelques rubriques plus importantes.

Dans notre tableau, le premier chiffre de chaque ligne correspond au numéro d'ordre des huit *antiphôna* prévus par l'Eu-

[60] Pp. 139-180; cf. titre de la thèse supra p. 108.

chologe; le chiffre romain correspond à la numération des *antiphôna* dans le Psautier constantinopolitain ([61]).

1° Athènes 2061:

PREMIÈRE SEMAINE

Dimanche soir ([62]):

1. – Ps 85. Répons: Δόξα σοι ὁ Θεός.
8. – Ps 103 = (*antiphônon*) LII. R. Ἀλληλούια.
   + Ps 140. R: *Kekragarion* (tropaire du Ps 140): Ἔνδοξε ἀειπάρθενε. Θεοτόκε Μήτηρ Θεοῦ . προσάγαγε τὴν ἡμετέραν προσευχὴν . τῷ Υἱῷ σου . καὶ Θεῷ ἡμῶν.

Lundi soir ([63]):

1. – Ps 85. R: ut supra.
2. – Ps 28, (29) = XIII. R: Ἀλληλούια ([64]).
3. – *Hypopsalmos*: Ps 30 = XIV. R: Ἀντιλαβοῦ μου Κύριε.
4. – Ps 31, (32) = XV. R: Ἀλληλούια.
5. – *Hypopsalmos*: Ps 33 = XVI. R: Οἰκτείρησόν με Κύριε.
6. – *Proteleutaion* (avant dernier): Ps 36 = XVII. R: Ἀλληλούια.
7. – *Hypopsalmos*: Ps 34, (35) = XVIII. R: Ἐπάκουσόν μου Κύριε.
8. – *Teleutaion* (dernier): Ps 37, (38) = XIX. R: Ἀλληλούια.
   + Ps 140. R: *Kekragarion*: Ἐκέκραξά σοι. Σωτὴρ τοῦ κόσμου . εἰσάκουσόν μου καὶ σῶσόν με . δέομαι.

Mardi soir ([65]):

1. – Ps 85. R: ut supra.

([61]) Cf. par exemple STRUNK, *The Byzantine Office*... (note 6), p. 200-1, et PITRA, *Juris ecclesiastici* (note 59).

([62]) *Psalmodie du dimanche matin*: Ps 3, 62, 133; Ps 118; Dan 3, 57-88.

([63]) *Psalmodie du lundi matin*: Ps 3, 62, 133; VII: 17; VIII: 18, 19, 20; IX: 21; X: 22, 23; XI: 24, 25; XII: 26, 27; XIII: 28, 29 + Dan 3,57... Le premier *antiphônon* et la seconde moitié du dernier se répètent tous les jours. Les 7 *antiphôna* variables se suivent selon l'ordre du Psautier constantinopolitain en rigoureuse alternance: *antiphôna* alleluiatiques les impairs, et responsoriaux (*hypopsalmoi*) les pairs; ce qui vaut aussi pour la psalmodie vespérale. Comme on peut le remarquer, la première moitié du dernier (*teleutaion*) *antiphônon* variable de chaque office est reprise à l'office suivant comme premier *antiphônon* variable (*akolouthon*).

([64]) Le psaume entre parenthèses n'est pas indiqué dans les codex, mais nous supposons son existence, car il appartenait au même *antiphônon* constantinopolitain que le psaume indiqué, et dont les codex ne donnent que le premier verset.

([65]) *Psalmodie du mardi matin*: Ps 3, 62, 133; XIX: 37, 38; XX: 39, 40; XXI: 41, 42; XXII: 43; XXIII: 44, 45; XXIV: 46, 47; XXV: 48, 49 + Dan 3, 57...

2. – Ps 48, (49) = XXV. R: Ἀλληλούια.
3. – *Hypopsalmos*: Ps 51, (52, 53) = XXVI. R: Μνήσθητί μου Κύριε.
4. – Ps 54 = XXVII. R: Ἀλληλούια.
5. – *Hypopsalmos*: Ps 55, (56) = XXVIII. R: Ἐλέησόν με Κύριε.
6. – *Proteleutaion*: Ps 57, (58) = XXIX. R: Ἀλληλούια.
7. – *Hypopsalmos*: Ps 59, (60, 61) = XXX. R: Βοήθησόν μοι Κύριε.
8. – *Teleutaion*: Ps 63, (64) = XXXI. R: Ἀλληλούια.
+ Ps 140. R: *Kekragarion*: Τὴν ἔπαρσιν . τῶν χειρῶν μου Κύριε . θυσίαν πρόσδεξαι ἑσπερινὴν . καὶ σῶσόν με . φιλάνθρωπε.

Mercredi soir (66):

1. – Ps 85. R: ut supra.
2. – Ps 73, (74) = XXXVII. R: Ἀλληλούια.
3. – *Hypopsalmos*: Ps 75, (76) = XXXVIII. R: Φύλαξόν με Κύριε.
4. – Ps 77 = XXXIX. R: Ἀλληλούια.
5. – *Hypopsalmos*: Ps 78, (79) = XL. R: Ἱλάσθητί μοι Κύριε.
6. – *Proteleutaion*: Ps 80, (81) = XLI. R: Ἀλληλούια.
7. – *Hypopsalmos*: Ps 82, (83) = XLII. R: Ἐπάκουσόν μου Κύριε.
8. – *Teleutaion*: Ps 84 = XLIII. R: Ἀλληλούια.
+ Ps 140. R: *Kekragarion*: Κατεύθυνον τὴν προσευχήν μου . Κύριε δέομαι . καὶ σῶσόν με.

Prokeimenon.

Jeudi soir (67):

1. – Ps 85. R: ut supra.
2. – Ps 97, (98, 99, 100) = XLIX. R: Ἀλληλούια.
3. – *Hypopsalmos*: Ps 101 = L. R: Εἰσάκουσόν μου Κύριε.
4. – Ps 102 = LI. R: Ἀλληλούια.
5. – *Hypopsalmos*: Ps 103 = LII. R: Οἰκτείρησόν με Κύριε.
6. – *Proteleutaion*: Ps 104 = LIII. R: Ἀλληλούια.
7. – Ps 105 = LIV. R: Ἀντιλαβοῦ μου Κύριε.
8. – *Teleutaion*: Ps 106 = LV. R: Ἀλληλούια.
+ Ps 140. R. *Kekragarion*: Ὅτι πρὸς σέ. Κύριε Κύριε οἱ ὀφθαλμοί μου . φύλαξον . καὶ σῶσόν με.

Vendredi soir (68):

1. – Ps 85. R: ut supra.
2. – Ps 125, (126, 127, 128, 129, 130) = LXI. R: Ἀλληλούια.

(66) *Psalmodie du mercredi matin*: Ps 3, 62, 133; XXXI: 63, 64; XXXII: 65, 66; XXXIII: 67; XXXIV: 68, 69; XXXV: 70; XXXVI: 71, 72; XXXVII: 73, 74 + Dan 3, 57...

(67) *Psalmodie du jeudi matin*: Ps 3, 62, 133; XLIII: 84; XLIV: 86, 87; XLV: 88; XLVI: 89, 90; XLVII: 91, 92, 93; XLVIII: 94, 95, 96; XLIX: 97, 98, 99, 100 + Dan 3, 57...

(68) *Psalmodie du vendredi matin*: Ps 3, 62, 133; LV: 106; LVI: 107, 108; LVII: 109, 110, 111, 112; LVIII: 113, 114, 115, 116; LIX: 117; LX: 119, 120, 121, 122, 123, 124; LXI: 125, 126, 127, 128, 129, 130 + Dan 3, 57...

3. – *Hypopsalmos*: Ps 131, (132) = LXII. R: Μνήσθητί μου Κύριε.
4. – Ps 134, (135) = LXIII. R: 'Αλληλούια.
5. – *Hypopsalmos*: Ps 136, (137) = LXIV. R: 'Ιλάσθητί μοι Κύριε.
6. – Ps 138, (139) = LXV. R: 'Αλληλούια.
7. – *Hypopsalmos*: Ps 141, (142) = LXVI. R: Εἰσάκουσόν μου Κύριε.
8. – *Proteleutaion*: Ps 143, (144) = LXVII. R: 'Αλληλούια.
9. – *Hypopsalmos*: Ps 145, (146, 147) = LXVIII. R: 'Αντιλαβοῦ μου Κύριε.
10. – *Teleutaion*: Ps (31), 32 = XV. R: 'Αλληλούια.

+ Ps 140. R: *Kekragarion*: Θεὸν ἐκ σοῦ σαρκωθέντα . ἔγνωμεν Θεοτόκε Παρθένε . αὐτὸν ἱκέτευε . σωθῆναι τὰς ψυχὰς ἡμῶν.

Prokeimenon.

Samedi soir (69):

1. – Ps 85. R: ut supra.
2. – Ps 1, (2) = I. R: 'Αλληλούια.
3. – *Hypopsalmos*: 4, (5, 6) = II. R: Οἰτείρησόν με Κύριε.
4. – Ps 9 = III. R: 'Αλληλούια.
5. – *Hypopsalmos*: Ps 7, (8) = IV. R: Σῶσον ἡμᾶς Κύριε.
6. – *Proteleutaion*: Ps 10, (11, 12, 13) = V. R: 'Αλληλούια.
7. – *Hypopsalmos*: Ps 14, (15, 16) = VI. R: Φύλαξόν με Κύριε.
8. – *Eisodikon*: Ps 67 = XXXIII. R: 'Αλληλούια.

+ Ps 140. R: *Kekragarion*: Τὴν σωτήριόν σου ἔγερσιν . δοξάζομεν φιλάνθρωπε.

Prokeimenon.

SECONDE SEMAINE

Dimanche soir (70):

1. à 6.: «tout comme le samedi de la première semaine» (sic).
7. – Ps 14, (15, 16) = VI. R: Φύλαξόν με Κύριε.
8. – *Teleutaion*: Ps 103 = LII. R: 'Αλληλούια.

+ Ps 140. R: *Kekragarion*: Ἔνδοξε ἀειπάρθενε... (= dimanche Ie semaine).

N.B.: Cette répétition de la psalmodie du samedi soir nous semble être une anomalie, due peut-être à une grossière erreur du copiste. A la place des *antiphôna* I-VI, on se serait attendu à trouver VII-XII, vu que, aux Matines du lundi suivant, on a les *antiphôna* XIII-XIX.

Lundi soir (71):

1. – Ps 85. R: ut supra.

(69) *Psalmodie du samedi matin*: Ps 3, 62, 133; XV: 31, 32; Ex 15, 1-19; Deut 32, 1-43; Hab 3, 2-19; Is 26, 9-20 + Jon 2, 3-10; I Reg 2, 1-10 + Lc 1, 46-55; Is 38, 10-20 + prière de Manassé; Dan 3, 26-45, 52, 56 + 57-88.

(70) *Psalmodie du dimanche matin*: comme la première semaine (cf. note 62).

(71) *Psalmodie du lundi matin*: Ps 3, 62, 133; XIII: 28, 29; XIV:

2. – Ps 37, (38) = XIX. R: Ἀλληλούια.
3. – *Hypopsalmos*: Ps 39, (40) = XX. R: Εἰσάκουσόν μου Κύριε.
4. – *Proteleutaion*: Ps 41, (42) = XXI. R: Ἀλληλούια.
5. – *Hypopsalmos*: Ps 43 = XXII. R: Σῶσον ἡμᾶς Κύριε.
* *
6 (8). – *Teleutaion*: Ps 48, (49) = XXV. R: Ἀλληλούια.
 + (Ps 140). R: *Kekragarion*: Κύριε ἐκέκραξα πρός σέ . εἰσάκουσόν μου . πρόσχες τῇ φωνῇ . τῆς δεήσεώς μου.

N.B.: Entre 5. et 6. semblent manquer deux *antiphôna*: XXIII (Ps 44,45) et XXIV (Ps 46,47).

Mardi soir (72):

1. – Ps 85. R: ut supra.
2. – Ps 63, (64) = XXXI. R: Ἀλληλούια.
3. – *Hypopsalmos*: Ps 65, (66) = XXXII. R: Οἰκτείρησόν με Κύριε.
* *
4 (6). – *Proteleutaion*: Ps 70 = XXXV. R: Ἀλληλούια.
5 (7). – *Hypopsalmos*: 71, (72) = XXXVI. R: Ἀντιλαβοῦ μου Κύριε.
6 (8). – *Teleutaion*: Ps 73, (74) = XXXVII. R: Ἀλληλούια.
 + Ps 140. R: *Kekragarion*: Ἐν τῷ κεκραγέναι με Κύριε . τῆς φωνῆς μου ἄκουσον . καὶ σῶσόν με.

N.B.: Entre 3. et 4. manquent deux *antiphôna*: XXXIII (Ps 67) et XXXIV (Ps 68,69).

Mercredi soir (73):

1. – Ps 85. R: ut supra.
2. – Ps 84 = XLIII. R: Ἀλληλούια.
3. – *Hypopsalmos*: Ps 86, (87) = XLIV. R: Μνήσθητί μου Κύριε.
4. – Ps 88 = XLV. R: Ἀλληλούια.
5. – Ps 89, (90) = XLVI. R: Φύλαξόν με Κύριε.
6. – *Proteleutaion*: 91, (92, 93) = XLVII. R: Ἀλληλούια.
*
7 (8). – *Teleutaion-Eisodikon*: Ps 97, (98, 99, 100) = XLIX. R: Ἀλληλούια.
 + Ps 140. R: *Kekragarion*: Κατευθυνθήτω . ἡ προσευχή μου ἐνώπιόν σου . Σωτὴρ τοῦ κόσμου.

Prokeimenon.

N.B.: Entre 6. et 7. manque très probablement l'*antiphônon* XLVIII (Ps 94, 95, 96).

30; XV: 31, 32; XVI: 33; XVII: 36; XVIII: 34, 35; XIX: 37, 38 + Dan 3, 57...

(72) *Psalmodie du mardi matin*: Ps 3, 62, 133; XXV: 48, 49; XXVI: 51, 52, 53; XXVII: 54; XXVIII: 55, 56; XXIX: 57, 58; XXX: 59, 60, 61; XXXI: 63, 64; + Dan 3, 57...

(73) *Psalmodie du mercredi matin*: Ps 3, 62, 133; XXXVII: 73, 74; XXXVIII: 75, 76; XXXIX: 77; XL: 78, 79; XLI: 80, 81; XLII: 82, 83; XLIII: 84 + Dan 3, 57...

Jeudi soir ([74]) :

1. – Ps 85. R: ut supra.
2. – Ps 106 = LV. R: Ἀλληλούια.
3. – *Hypopsalmos*: Ps 107, (108) = LVI. R: Βοήθησόν μοι Κύριε.
4. – Ps 109, (110, 111, 112) = LVII. R: Ἀλληλούια.
5. – *Hypopsalmos*: Ps 113, (114, 115, 116) = LVIII. R: Ἐπάκουσόν μου Κύριε.
6. – *Proteleutaion*: Ps 117 = LIX. R: Ἀλληλούια.
7. – *Hypopsalmos*: Ps 119, (120, 121, 122, 123, 124) = LX. R: Ἐλέησόν με Κύριε.
8. – *Teleutaion*: Ps 125, (126, 127, 128, 129, 130) = LXI. R: Ἀλληλούια.
   \+ Ps 140. R: *Kekragarion*: Δέσποτα Κύριε. σοὶ μόνῳ ἀναπέμπομεν . ἑσπερινὸν ὕμνον . ἐλέησον ἡμᾶς.

Vendredi soir ([75]) :

1. – Ps 85. R: ut supra.
2. – Ps 138, (139) LXV. R: Ἀλληλούια.
3. – *Hypopsalmos*: Ps 141, (142) = LXVI. R: Ἐλέησόν με Κύριε.
4. – Ps 143, (144) = LXVII. R. Ἀλληλούια.
5. – *Hypopsalmos*: Ps 145, (146, 147) = LXVIII. R: Ἀντιλαβοῦ μου Κύριε.
6. – *Proteleutaion*: Ps 143, (144) = LXVII. R: Ἀλληλούια. (sic).

7 (8). – *Teleutaion*: Ps (31), 32 = XV. R: Ἀλληλούια.
   \+ Ps 140. R: *Kekragarion*: Θεὸν ἐκ σοῦ... (= vendredi Ie semaine).

Prokeimenon.

N.B.: La répétition de l'*antiphônon* LXVII nous semble d'autant plus inexplicable qu'il doit ainsi précéder un autre *antiphônon* alleluiatique; l'alternance entre *antiphôna* alleluiatiques et responsoriaux (*hypopsalmoi*) est partout ailleurs respectée. C'est aussi le premier cas d'un *proteleutaion* précédant immédiatement le *teleutaion*. Au n° 6 auraient dû se trouver les Ps 148, 149, 150 (*antiphônon* LXIX?), mais ils font déjà partie de l'office du matin de tous les jours; c'est aussi le cas des Ps 114, 115 et 116 qui font partie de l'office du soir de chaque jour et ils ne sont pas pour autant exclus de la *psalmodia currens* (*antiphônon* LVIII).

Samedi soir ([76]): comme la première semaine, excepté:

8. – *Teleutaion* (à la place de « *eisodikon* »): Ps 67, etc.
   \+ Ps 140. R: *Kekragarion*: Τὴν ζωηφόρον σου ἔγερσιν. Κύριε δοξάζομεν.

([74]) *Psalmodie du jeudi matin*: Ps 3, 62, 133; XLIX: 97, 98, 99, 100; L: 101; LI: 102; LII: 103; LIII: 104; LIV: 105; LV: 106 + Dan 3, 57...

([75]) *Psalmodie du vendredi matin*: Ps 3, 62, 133; LXI: 125, 126, 127, 128, 129, 130; LXII: 131, 132; LXIII: 134, 135; LXIV: 136, 137; LXV: 138, 139 + Dan 3, 57...

([76]) *Psalmodie du samedi matin*: comme la première semaine (cf. note 69).

2° Athènes 2062:

SEMAINE UNIQUE

(très proche de la première semaine d'*Athènes 2061*)

Dimanche soir ([77]): comme la première semaine, excepté:
Après le *kekragarion*: Entrée. *Prokeimenon.*
Aitîseis par le prêtre (*synaptî* des demandes).

I *antiphônon*: Ps 114. R: Ταῖς πρεσβείαις τῆς Θεοτόκου...
II *ant.*: Ps 115. R: Σῶσον ἡμᾶς Υἱὲ Θεοῦ ὁ ἐν ἁγίοις...
Ὁ μονογενής..., Τὴν ὑπερένδοξον...
III *ant.*: Ps 116. R: Ἅγιος ὁ Θεός, ἅγιος ἰσχυρός...

Lundi soir ([78]): comme la première semaine, excepté:
2. – *Akolouthon*: Ps 28, etc.
8. – *Eisodikon* (à la place de « *teleutaion* »): Ps 37, etc.
Après le *kekragarion*: Entrée.

Mardi soir ([79]): comme la première semaine, excepté:
2. – *Akolouthon*: Ps 48, etc.
6. – Ps 57, etc. (manque « *proteleutaion* »)
8. – *Eisodikon*: Ps 63, etc. (à la place de « *teleutaion* »)

Mercredi soir ([80]): comme la première semaine, excepté:
2. – *Akolouthon*: Ps 73, etc.
5. – Ps 78, etc. (manque « *hypopsalmos* »)
6. – Ps 80, etc. (manque « *proteleutaion* »)
8. – *Eisodikon* (à la place de « *teleutaion* »): Ps 84, etc.
Manque « *prokeimenon* ».

Jeudi soir ([81]): comme la première semaine, excepté:
2. – *Akolouthon*: Ps 97, etc
3. – Ps 101, etc. (manque « *hypopsalmos* »)
5. – Ps 103, etc. (idem)
6. – Ps 104, etc. (manque « *proteleutaion* »)
8. – *Eisodikon* (à la place de « *teleutaion* »): Ps 106, etc.
Ajouté: *Prokeimenon* du jour.

([77]) *Psalmodie du dimanche matin*: comme la première semaine d'*Athènes 2061* (cf. note 62).
([78]) Psalmodie du lundi matin: note 63.
([79]) Psalmodie du mardi matin: note 65.
([80]) Psalmodie du mercredi matin: note 66.
([81]) Psalmodie du jeudi matin: note 67.

Vendredi soir ([82]): comme la première semaine, excepté:

2. – *Akolouthon*: Ps 125, etc.
10. – *Eisodikon* (à la place de « *teleutaion* ») Ps (31), 32, etc.

Manque « *prokeimenon* ».

Samedi soir ([83]): comme la première semaine, excepté:

2. – *Akolouthon*: Ps 1, etc.
3. – Ps 4, etc. (manque « *hypopsalmos* »)
5. – Ps 7, etc. (manque « *hypopsalmos* »)
7. – Ps 14, etc. (manque « *hypopsalmos* »)

Après le *kekragarion*: Entrée.

Remarques générales sur les Vêpres d'*Athènes 2061* et *2062*

Le schéma d'office des Vêpres et des Matines ([84]) de ces documents coïncide assez bien avec les rubriques de l'ancien Euchologe à quelques exceptions près: huit *antiphôna* (comme prévu par l'Euchologe) huit jours sur quatorze; un jour, dix (évidemment pour finir le Psautier); deux jours, sept (mais, au moins dans un cas, l'erreur saute aux yeux); deux jours, six *antiphôna* (et là aussi il semble s'agir d'une erreur) et un jour, deux seulement; mais nous verrons dans le *Typikon* que la réduction à deux seuls *antiphôna* était très fréquente; c'était la règle générale chaque fois que les Vêpres comportaient des lectures bibliques, ce qui était le cas pour toutes les fêtes et pour toutes les féries de Carême. Pour les Matines le chiffre de huit *antiphôna* était plus constant, sauf les dimanches, où ils n'étaient que quatre, et les grandes fêtes, où l'on n'en chantait que deux, et non pas au *narthex*, mais

([82]) Psalmodie du vendredi matin: note 68.

([83]) Psalmodie du samedi matin: note 69, excepté: au sixième *antiphônon*: prière de Manassé avant Is 38, 10-20.

([84]) Autres éléments des Matines de l'office *asmatikos*:

après Dan 3,57-88:

1. – Entrée (les jours de semaine aussi).
2. – *Synaxarion*.
3. – Ps 50. R: *Pentîkostarion*. Parfois: *Kontakion*, autres tropaires et Ὁ μονογενὴς...
4. – Ps 148, 149, 150.
   Le samedi (*Ath. 2062*): *Benedictus* (Lc I, 68-79) et *Nunc dimittis* (Lc 2, 29-32).
5. – Grande doxologie (indiquée seulement les dimanches).

déjà à l'ambon central; dans ce cas on supprimait l'entrée, peut-être à cause du grand afflux de fidèles.

Le premier *antiphônon* est toujours fixe: Le Ps 85 pour les Vêpres et le groupe 3, 62, 133 pour les Matines. Leurs répons respectifs sont toujours les mêmes.

Suivent sept *antiphôna* variables. Le 2e, 4e, 6e et 8e sont toujours des *antiphôna* impairs du Psautier constantinopolitain; ils sont chantés avec l'*Alleluia*. Le 8e, appelé *teleutaion* ou *eisodikon*, sera répété à l'office suivant comme 2e; il est appelé alors *akolouthon*; au 8e *antiphônon* s'unit le Ps 140 aux Vêpres et le cantique des trois enfants (Dan 3,57-88) aux Matines. C'est pendant cette seconde partie de l'*antiphônon* qu'a lieu l'entrée du *narthex* à l'intérieur de l'église. Le 6e *antiphônon* est le plus souvent appelé *proteleutaion*.

Les *antiphôna* 3e, 5e et 7e sont des *antiphôna* pairs du Psautier; ils comportent un petit refrain de trois mots, qui se répète à chaque verset [85]. Ils sont souvent appelés ὑπόψαλμος (ὑποψάλλειν veut dire *chanter en réponse*) [86].

Dans *Athènes 2061* le *prokeimenon* semble réservé aux mercredis et aux vendredis; dans le codex *2062* par contre on ne le retrouve que le jeudi. Il est possible qu'il ait été chanté tous les jours, mais que, les mercredis et vendredis, il l'ait été d'une façon spéciale.

Les ecphonèses (comme conclusion aux prières presbytérales) ne sont pas toujours indiquées, mais seulement là où elles étaient précédées de l'*Alleluia* anticipé de l'*antiphônon* qui venait après l'ecphonèse; entre la *synaptî* et l'*ecphonèse*, le *domestikos* chantait les paroles: Τὴν οἰκουμένην. Ἀλληλούια, probablement pour que l'Ἀμήν qui suivait l'ecphonèse pût être chanté dans la tonalité de l'*antiphônon* qui devait suivre. Dans nos documents nous trouvons donc la mention « ecphonèse » au début des *antiphôna* alleluiatiques; mais elle manque quelque fois. Elle se trouve aussi devant le Ps 85 du début et quelques rares fois devant

[85] N'oublions pas que le Psautier de Constantinople se divisait en 2.542 versets, deux fois plus longs, dans l'ensemble, que chacun des 4.784 versets dans lesquels est divisé l'actuel Psautier palestinien. Cf. *Pr. Trit.* II, 340.

[86] Cf. J. Mateos, *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine* (= *OrChrAn*, 191) Rome 1971, 8-9 et toute l'introduction: *La psalmodie: ses genres*.

les *antiphôna* non alleluiatiques (par ex.: les samedis soir et le mercredi de la 2e semaine). Nous pensons cependant que l'ecphonèse et sa prière correspondante étaient dites avant chaque *antiphônon*, puisque nous avons huit prières pour autant d'*antiphôna* dans l'Euchologe et que ces *antiphôna* existent réellement dans les antiphonaires *Athènes 2061* et *2062*.

IIIe Partie: DOCUMENTS DE CARACTÈRE MIXTE (prières et psalmodie)

I. – LE TYPIKON DE LA GRANDE-ÉGLISE

Le mot « *typikon* » est un terme assez conventionnel et d'origine surtout monastique; on connaît bien les *typika* «*de fondation*» des monastères; ces *typika* sont les règlements, plus canoniques que liturgiques, donnés aux monastères par leurs fondateurs. Dans le cas du « *typikon* » de la Grande-Eglise il s'agit à proprement parler d'un ouvrage double: *Synaxarion-Kanonarion* (ou encore mieux *Kanonarion-Synaxarion*), qui peut se présenter comme l'appendice d'un lectionnaire: *Prophîtologion*, *Praxapostolos* (Actes des Apôtres et Epîtres) ou Evangéliaire; ou bien comme un volume séparé, mais toujours dépendant des lectionnaires.

Le *Kanonarion* (ou *kanôn* des lectures) est avant tout un indice des péricopes bibliques qui se lisent à la messe ou à l'office tout au long de l'année, depuis Pâques jusqu'au Samedi-Saint. Le *Synaxarion* lui, comprend le cycle des douze mois depuis le 1 septembre jusqu'au 31 août: c'est aussi le calendrier officiel de l'Eglise byzantine.

En même temps que la référence biblique, le *Kanonarion* comme le *Synaxarion*, nous offrent d'autres éléments importants de la célébration du jour donné: d'abord les versets psalmiques du *prokeimenon* et de l'*Alleluia* (le *Praxapostolos*) mais aussi d'autres morceaux poétiques comme les tropaires, ainsi que les rubriques des cérémonies, les jours où l'on a une célébration festive ou pénitentielle qui sort du schéma ordinaire de chaque jour. Ceci est surtout valable pour les « *typika* » de type cathédrale, car les *typika* liturgiques des différentes traditions monastiques possèdent déjà des chapitres systématiques.

Nous avons à notre disposition trois exemplaires du « *Typikon* » de Sainte-Sophie de Constantinople: deux *Synaxaria-Ka-*

nonaria, du IXe et du Xe siècle, et un *Praxapostolos* du XIe siècle: le ms *Patmos gr. 266* publié par A. Dmitrievsky ([87]), le *Hagios-Stavros gr. 40* publié par Juan Mateos ([88]), et le *Dresde gr. A 104*, dont quelques fragments ont été publiés par A. Dmitrievsky ([89]), tandis que le manuscrit original est, à l'état actuel, presque inutilisable ([90]).

Des trois codex présentés: *Patmos 266* du IXe siècle (PT), *Hagios-Stavros 40* du Xe (HS) et *Dresde 104* du XIe (DR), nous pouvons résumer les données suivantes (quand nous n'indiquons pas la référence d'une rubrique, il faut comprendre que cette rubrique est commune à PT et à HS):

1. Vêpres de la vigile des fêtes ([91]):

a. Titre: « le soir à la vigile » (*paramonî*), rarement *Lychnikon*;
b. ouverture de l'église (PT = Samedi Saint; HS = 14 sept.);

([87]) A. DMITRIEVSKY, Описание литургических рукописей хранящихся в библиотеках Православного Востока, I, Τυπικά, Kiev 1895, V-VIII et 1-172. Cf. *Pr. Trit.* I, 87. Cf. aussi: introduction au *Typicon de la Grande-Eglise* (note 88), V et VIII. Cf. G. BERTONIERE, *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church* (= *OrChrAn*, 193) Rome 1972, 111.

([88]) J. MATEOS, *Le Typicon de la Grande-Eglise*, I, II (= *OrChrAn*, 165, 166) Rome 1962, 1963. Cf. *Pr. Pann.* I, 338; *Pr. Trit.* I, 87. Cf. BERTONIERE, *The Historical*, 111.

([89]) A. DMITRIEVSKY, Древнейшие патриаршие типиконы: Святогробский Иерусалимский и Великой Константинопольской Церкви. Критико-библиографическое исследование, Kiev 1907, 261 ... Cf. *Pr. Pann.* I, 336; *Pr. Trit.* I, 89. Cf. MATEOS, *Le Typicon*, I (note 88) introduction: VIII. Cf. BERTONIERE, *The Historical*, 114.

([90]) D'autres documents (*Prophîtologia, Praxapostoloi, Typika*), dont nous ne nous servons pas, sont cités et employés dans l'apparat critique des éditions de A. Dmitrievsky et de J. Mateos, ou décrits et utilisés par G. Bertoniere. Cf. aussi *Prophetologium*, ed. C. HØEG et G. ZUNTZ (= *Monumenta Musicæ Byzantinæ, Lectionaria*, 1) Copenhagen 1939 ss. Pour ce qui est de la question du rapport entre « *typikon* » et *kanonarion-synaxarion* cf. notre travail: *Les grandes étapes de la Liturgie byzantine* (= *Liturgie de l'Eglise particulière et liturgie de l'Eglise universelle*. Conférences Saint-Serge 1975. « *Ephemerides Liturgicae* ». « *Subsidia* », 7) Rome 1976, 59; et aussi: *Les « fêtes théologiques » du calendrier byzantin*. Conférences Saint-Serge 1978 (sous presse dans la même collection) pp. 28 et ss.

([91]) 1 sept. (double office: de S. Syméon à Sainte-Sophie et de Notre Dame aux Chalkoprateia, comme la plupart des fêtes mariales), 8 sept.,

c. lecture d'attente (*proanagnôsis*) (PT = Samedi Saint: ne se fait pas);
d. **Ps 85 + teleutaion** (*antiphônon*) + **Ps 140** et incipit de son répons; (le plus souvent le répons comme *Athènes 2061*; spécial quelquefois); (PT = Samedi Saint: « les trois *antiphôna* »; HS = 8 sept.: « la préparation habituelle »);
N.B.: le *teleutaion* n'est jamais spécifié, ce qui laisse supposer qu'on chantait celui du jour de la semaine;
* prière *synaptî* des demandes (PT = 14 sept.);
e. entrée du patriarche (et des prêtres: HS = 5 janv.);
* prière d'entrée (HS = Jeudi Saint),
* montée au *synthronon*;
f. **prokeimenon** sans autre mention; (*enordinon* du jour: HS = 1 sept.);
(*prokeimenon* spécial: 14 sept., 24 déc., Dimanche des Rameaux, fêtes mariales, le soir du 25 déc. et du 6 janv., Pâques, semaine de Pâques, etc.);
g. *ektenî* (HS = 1 sept. avec sortie de la *litî* aux Chalkoprateia; Ascension);
* descente du patriarche — aux Chalkoprateia — (fêtes mariales et 11 mai);
h. trois **mikra antiphôna**
(Ps 114 + 115 + 116 avec le *trisagion*: DR = 1 sept; Ps 115 suivi du Ὁ μονογενής et Τὴν ὑπερένδοξον: DR = 14 sept.; « *antiphôna* du *lychnikon* »: HS = 6 août); manquent le Jeudi et le Samedi Saints;
i. **prière synaptî avec les demandes (aitîseis);**
j. **trois lectures** (1 *prokeimenon* et trois lectures: HS = 14 sept. et Pentecôte; un *prokeimenon* avant chaque lecture: PT = 14 sept., Dimanche des Rameaux; idem: HS = Dimanche des Rameaux; deux *prokeimena* entre les trois lectures: HS = 8 sept.; ordre spécial de lectures suivies des trois *antiphôna* de la messe: 24 dec. et 5 janv.; suivies des lectures de la messe: Jeudi et Samedi Saints);
k. **tropaire de la fête** (répété avec des versets psalmiques: PT = Ascension, 7e Dimanche de Pâques, Pentecôte; HS: idem + 1 sept. et 8 sept.);
l. Σοφία et lecture d'attente (*proanagnôsis*); (HS = 1 sept.: Proverbes et vie de S. Syméon);
m. *Pannychis* selon l'ordre (*taxis*).

---

14 sept., 18 déc. (dédicace des Chalkoprateia), 23 déc. (dédicace de Sainte-Sophie), 2 févr., 25 mars, 11 mai (fondation de la ville), 29 juin, 16 juillet (concile de Chalcédoine), 6 août, 15 août, Dimanche des Rameaux, Ascension, 7e Dimanche de Pâques, Pentecôte, 1er dimanche après la Pentecôte; vigile du 25 déc. et du 6 janv., Jeudi et Samedi Saints: les Vêpres sont suivies de la messe. – N.B.: du codex *Dresde* seules les dates du 1 sept. (l'office aux Chalkoprateia est décrit mais non plus célébré), et du 14 sept. se trouvent dans DMITRIEVSKY, *Drevnéishie*, 293..., 278...

2. **Vêpres et Liturgie des Présanctifiés** ([92]).

a. Titre: *Lychnikon* le plus souvent;
b. ouverture de l'église;
c. lecture d'attente (Vendredi Saint);
d. **Ps 85 + teleutaion + Ps 140**
(prières [1] et [8]: DR = mercredi de Tyrophagie);
e. entrée du patriarche, montée au *synthronon*;
f. I *prokeimenon* (I lecture, I *prokeimenon*, etc: PT = Vendredi Saint);
g. I lecture (unique: mercredi et vendredi de Tyrophagie);
h. II *prokeimenon*;
i. II lecture (à partir du 1er lundi de Carême);
j. *Dirigatur* (Ps 140, 2) (à partir du 1er lundi de Carême; le mercredi de Tyrophagie est remplacé par le II *prokeimenon*; il n'y a pas de *Dirigatur* le Vendredi Saint);
N.B.: La proclamation du diacre: Φῶς Χριστοῦ φαίνει πᾶσι et l'allumage des lampes ont lieu après le I *prokeimenon*: DR = mercr. Tyroph. ([93]); entrée et Φῶς Χριστοῦ après I lecture et I *prokeimenon*: PT = Vendredi Saint;
k. Liturgie des Présanctifiés;
l. *Pannychis* (1e semaine de Carême et Semaine Sainte).

3. **La psalmodie des sept antiphôna variables.**

L'Euchologe prévoyait huit *antiphôna* d'introduction à l'office des Vêpres et des Matines. Les antiphonaires musicaux *Athènes 2061* et *2062* nous les fournissaient en raison d'un premier *antiphônon* fixe (le Ps 85 pour les Vêpres, les Ps 3, 62, 133 pour les Matines) et de sept *antiphôna* variables, au dernier desquels se joignait le Ps 140 pour les Vêpres et le cantique de Daniel (3,57-88) pour les Matines, formant ensemble le dernier *antiphônon* ou *antiphônon* d'entrée. Faisaient exception: les Vêpres du dimanche (de la semaine A d'*Athènes 2061* ou de la semaine unique d'*Athènes 2062*), où seuls le premier et le dernier *antiphônon* double subsistaient, et les Matines du dimanche, où la psalmodie variable était constituée par les trois *antiphôna* du Ps 118.

([92]) Nous pensons traiter de cet office dans un article à venir; ici nous ne nous occupons que des détails pouvant intéresser notre présent travail. Les Présanctifiés avaient lieu le mercredi et le vendredi de la Tyrophagie (ou des Laitages), tous les jours du Carême sauf les samedis et dimanches, et les Lundi, Mardi, Mercredi et Vendredi Saints.

([93]) DMITRIEVSKY, *Drevnéishie*, 329; MATEOS, *Le Typicon*, II, 300, 326.

Dans le *Synaxarion-Kanonarion* de la Grande-Eglise n'apparaît que la psalmodie des Vêpres du dimanche, mais appliquée aux Vêpres de la vigile des fêtes et des féries du Carême. A ces Vêpres réduites du dimanche, des fêtes et des féries de Carême (plus d'une centaine de jours par an) pourraient d'ailleurs correspondre les euchologes que, dans *Pr. Vêpr.* (113), nous avions catalogués comme étant du type **M** (cf. Ie partie, p. 110).

Pour les Matines, les antiphonaires d'*Athènes* ne coïncident avec le *Synaxarion-Kanonarion* que les dimanches (Tyrophagie, 1er de Carême, Pâques, 1er de Pâques) et le 5e samedi de Carême (les sept odes bibliques).

Aucune coïncidence entre l'Euchologe et les Antiphonaires, d'une part, et le *Synaxarion-Kanonarion*, de l'autre, pour la psalmodie des jours ordinaires.

4. La psalmodie des 25 antiphôna quotidiens.

A coté de la psalmodie festive des Vêpres et de celle des Matines dominicales, il existait encore dans le *Synaxarion-Kanonarion* une psalmodie de la première partie des Vêpres et des Matines qui pouvait difficilement rentrer dans le schéma prévu par l'Euchologe. Nous nous sommes occupés de cette contradiction dans *Pr. Vêpr.* (121) et *Pr. Mat.* II (110) en essayant de minimiser son importance. La difficulté existe cependant et nous sommes bien obligés de le constater. Mais venons-en aux données des « *typika* ».

I. **Patmos 266:**

a. *25 dec.* (f. 64) ([94]): « Dans la très sainte Grande-Eglise on célèbre l'*Orthros* à l'ambon et les trois *askîtîria* (communautés de moines?) descendent et chantent 18 *antiphôna* « avec le grand » (?) et on dit le tropaire Tὸν ἐν ἀρχῇ...; mais si c'est la semaine B, le tropaire Tὸν ἀΐδιον.... Et au Θεὸς Κύριος ainsi qu'au Ps 50 le tropaire... ».

b. *15 août.* (f. 178v) ([95]): « Il faut savoir qu'à partir du 15 on chante à l'*Orthros* 10 *antiphôna* et au *Lychnikon* 15 *antiphôna* ». (Cf. la même rubrique dans HS).

c. *Dimanche de Pâques au soir* (f. 221v) ([96]): « Le soir au *Lychnikon*,

([94]) DMITRIEVSKY, *Opisánie*, I, 36; MATEOS, *Le Typicon*, I, 154[17].
([95]) DMITRIEVSKY, *Opisánie*, I, 105; MATEOS, *Le Typicon*, I, 368[13].
([96]) DMITRIEVSKY, *Opisánie*, I, 136; MATEOS, *Le Typicon*, II, 92.

que le saint dimanche tombe en mars ou en avril, on chante 12 *antiphôna* en commençant par le Ps 1; le lundi de Pâques, on ajoute 1 *antiphônon* et ils deviennent 13. A l'*Orthros* du même lundi on chante 7 *antiphôna* et pareillement jusqu'au... 23 juillet, et même si ceux de l'après-midi changent, à l'*Orthros* on chante les mêmes 7 *antiphôna*. Aux *Lychnika* 13 *antiphôna* jusqu'à la fin d'avril » (Cf. la même rubrique dans HS).

II. **Hagios-Stavros 40:**

Des nombreuses notes de ce codex, distribuées aux dates indiquées, on peut déduire la distribution suivante pour les 25 *antiphôna* journaliers [97]:

Jusqu'au 14 septembre:	Matines:	12,	Vêpres:	13
Après:	»	13	»	12
A partir du 11 octobre:	»	14	»	11
» » » 21 »	»	15	»	10
» » » 31 »	»	16	»	9
» » » 10 novembre:	»	17	»	8
» » » 20 »	»	18	»	7
» » » 7 janvier:	»	17	»	« 8 » [98]
» » » 14 »	»	16	»	9
» » » 20 »	»	15	»	10
» » » 28 »	»	14	»	11
Jusqu'au Carême:	»	13	»	12
A partir du 1r lundi du Carême:	»	12	»	12 [99]
» » » 2e » » »	»	11	»	»
» » » 4e » » »	»	10	»	»
» » » 5e » » »	»	9	»	»
» » » 6e samedi » »	»	8 [100]	»	»
» » » Lundi de Pâques:	»	7 [101]	»	13
» » » début de mai:	»	»	»	14
Dans le courant du mois de mai:	»	»	»	15
Jusqu'au 3 juin:	»	»	»	16
A partir du 4 juin:	»	»	»	17

[97] Cf. MATEOS, *Le Typicon*, aux dates indiquées et tableau-résumé: II, 220.

[98] Correction de J. Mateos: dans le texte: 7 *antiphôna*.

[99] On commence par le Ps 1. On précise que pendant tout le Carême on conserve le nombre de 12 *antiphôna* aux Vêpres si l'on ne célèbre pas les Présanctifiés; si on les célèbre, on chante le premier et le dernier *antiphônon* et le Ps 140. – N.B.: on aura encore 12 *antiphôna* aux Vêpres du dimanche de Pâques.

[100] On précise: jusqu'au Samedi Saint.

[101] On précise: 7 *antiphôna* aux Matines jusqu'au 23 juillet, 13 aux Vêpres jusqu'à la fin d'avril.

A partir du 11 juin	Matines:	7,	Vêpres:	18 [102]
» » » lundi après le 16 juillet:	»	8	»	17 [103]
» » » 31 juillet:	»	9	»	16
» » » 14 août:	»	10	»	15
Fin août ou début septembre:	»	11	»	14

III. **Dresde 104:**

1 sept. (f. 134) [104]: « L'*Orthros* se célèbre à l'ambon, les trois *askîtîria* s'étant rassemblés ». Après la messe: « Au début de l'Indiction, à l'*Orthros* on chante 11 *antiphôna* et au *Lychnikon* 14 *antiphôna* ».

5. Éléments de l'office monastique palestinien.

A côté des pures rubriques de l'office *asmatikos* selon l'Euchologe patriarcal, et à côté encore de la psalmodie des 25 *antiphôna*, une troisième composante se présente de façon très discrète, dans le *Synaxarion-Kanonarion* de la Grande-Eglise: quelques rares éléments appartenant à la tradition monastique suivie par les Studites de la Polis, c.-à-d. celle de l'Horologe de S. Sabas:

I. **Patmos 266:**

a. *23 dec.* (f. 61) [105]: Chant de l'*exaposteilarion* (à moins qu'il ne faille lire « *troparion* »).
b. 25 *dec.* (f. 64) [106]: Chant du Θεὸς Κύριος (Ps 117,27).
c. *5e samedi du Carême* [107]: A Blachernes « ... les gens du lieu (*entopoi*) chantent le *triadikon* (*kanôn* trinitaire?) et les *mesonyktika* (*antiphôna* de l'office *asmatikos* de minuit?) ... ».

II. **Hagios-Stavros 40:**

Dimanche de Tyrophagie [108]: « En ce dimanche on fait cette annonce: On ne chante pas les *Apodeipnia*, mais seulement le *trisagion*, avec trois prostrations. Au *kanôn* du lundi, s'il y a *kanôn* complet

[102] Chantés *dipla*, ce que J. Mateos interprète: avec double *Alleluia*.
[103] Avec un seul *Alleluia*.
[104] DMITRIEVSKY, *Drevnéishie*, 300. Quand la lecture directe de ce codex sera possible, on pourra probablement trouver d'autres indications sur cette psalmodie des 25 *antiphôna*.
[105] DMITRIEVSKY, *Opisánie*, I, 34; cf. MATEOS, *Le Typicon*, I, 146[17].
[106] Cf. note 94.
[107] DMITRIEVSKY, *Opisánie*, I, 124; cf. MATEOS, *Le Typicon*, II, 54.
[108] MATEOS, *Le Typicon*, II, 10.

(J. Mateos suppose qu'il s'agit du *Kanôn* pénitentiel de S. André de Crète), on chante un *kathisma* du Psautier et le *kanôn*; s'il n'y a pas de *kanôn*, on chante deux *kathismata* de l'*akolouthia* du saint Carême ».

III. **Dresde 104**:

Dimanche avant Noël (f. 138) ([109]): A l'*Orthros*, entre le premier et le dernier *antiphônon* d'entrée, on exécute le *hexapsalmos*.

IV. **Panteleimon gr. 68** (XIe siècle) ([110]):

Jeudi Saint: A la Grande-Eglise, après la *Tritoektî* et le lavement de l'autel, *Lychnikon* du *hagiopolitou* (référence à Jérusalem: s'agit-il d'un auteur ou d'un office?) et lavement des pieds dans le *narthex*; conclusion du *Lychnikon* et commencement par l'« église » (le clergé de l'église) du *Lychnikon* du *ekklesiastikou* (ecclésiastique par opposition à monastique?); suivent l'entrée et la montée au *synthronon* (pour la messe). N.B.: Deux offices de Vêpres d'affilée: le monastique et le séculier (*asmatikos*).

Remarques générales sur les renseignements du *Synaxarion-Kanonarion* (*Typikon*) de la Grande-Eglise

L'intervention des *askîtîria* (qui semblent avoir été des communautés d'ascètes) ([111]) dans les offices de la Grande-Eglise, alternant avec les chantres ou lecteurs des deux « semaines » ([112]), sans oublier la modeste participation des orphelins ([113]), mais surtout l'amalgame de différentes traditions dans les rubriques

([109]) DMITRIEVSKY, *Drevnéishie*, 323; cf. ce même office selon le Cod. *Auct. E. 5 10* (*Synaxarion-Kanonarion* de 1329) où l'on ne trouve pas le *hexapsalmos*: MATEOS, *Le Typicon*, I, 135.

([110]) Note à *Patmos* 266: DMITRIEVSKY, *Opisánie*, I, 129.

([111]) *Patmos*: trois le 25 déc., un le 16 janv. (chaînes de S. Pierre), un le 25 avril (dédicace de S. Pierre), un le 5e sam. de Car. (à Blachernes); *Hagios-Stavros* et *Dresde*: trois le 1 sept. Cf. MATEOS, *Le Typicon*, II, 283.

([112]) *Patmos*: font la *proanâgnosis* le 5e sam. de Car.; le même jour une « semaine » chante les Vêpres et le *Kontakion*, l'autre chante les Matines, mais c'est l'*askîtîrion* qui chante les 8 *antiphôna*. *Hagios-Stavros*: les lecteurs chantent les *antiphôna* de la messe le 6 janv.; chantent le *Gloria Patri* dans la procession; chantent dans la *solea* le merc. de Tyrophagie; la 2e « semaine » chante le 2e tropaire après les *antiphôna* des Matines, etc. Cf. MATEOS, *Le Typicon*, II, 283, 289 et 328: *anagnôstîs, hebdomas, psaltîs*.

([113]) Chantent le Ps 23,7 à l'entrée de la procession le 18 déc., etc. Cf. MATEOS, *Le Typicon*, II, 310: *orphanos*.

du *Typikon,* nous font croire que l'ensemble des célébrations de Sainte-Sophie avait un caractère assez complexe, pour ne pas dire hétéroclite. Dans *Pr. Mat.* II (110) nous avions parlé d'offices parallèles: l'*asmatikos* des huit *antiphôna,* d'un côté, et celui des 25 *antiphôna* en deux séances, de l'autre. Nous ne pouvons plus soutenir cette hypothèse par trop simple. Une partie des 25 *antiphôna* (et même le *hexapsalmos,* et peut-être aussi les *kathismata* du Psautier palestinien) semblent avoir remplacé les 7 *antiphôna* variables de l'*asmatikos* d'une façon constante.

Cette situation était peut-être propre à Saint-Sophie et non au reste des églises séculières de la ville ou de l'empire, et c'est la raison pour laquelle l'Euchologe conservait son schéma traditionnel qui ne prévoyait des prières que pour les huit *antiphôna* de l'*asmatikos.* Une note de *Dresde 104* ([114]) nous confirme dans ce sens: après la description de l'*Orthros* du 14 septembre, contenant celle plus prolixe de la bénédiction avec la vraie Croix, donnée par le patriarche aux quatre points cardinaux, et après la messe, on peut lire: « Mais cette *akolouthia* se célèbre à la Grande-Eglise; dans les autres églises, on chante les *antiphôna* comme d'habitude ».

Peut-être les 25 *antiphôna* appartenaient-elles à la tradition des anciens moines constantinopolitains d'avant l'iconoclasme, antérieure donc à l'introduction des usages palestiniens par S. Théodore Studite et ses disciples. De même qu'à Jérusalem les *monazontes* et *parthenai* des temps d'Egérie, et plus tard les *Spoudaioi* du *Triôdion-Typikon* du Saint-Sépulcre ([115]), prenaient sur eux une partie importante de l'office, — selon leurs propres usages liturgiques, — pour assurer un service plus long et en même temps pour décharger le clergé d'un fardeau trop lourd, ainsi, à Sainte-Sophie, on aura voulu donner une possibilité plus grande à la piété des plus fervents, sans la faire peser sur le clergé officiel (et peut être sans augmenter les dépenses). Dans *Pr. Mat.* II (111), nous avons même songé aux Acémètes, comme possibles liturges de cette psalmodie fleuve. Quand plus tard les Studites feront leur apparition sur la scène de Constantinople, eux aussi auront l'occasion d'offrir quelque service liturgique à la Grande-

([114]) (F. 143), DMITRIEVSKY, *Drevniéshie,* 290.

([115]) Cod. *Hagios-Stavros gr. 43.* Cf. *Pr. Pann.* I, 339; *Pr. Trit.* I, 90. Cf. aussi BERTONIERE, *The Historical* (note 87) 12.

Eglise. Les patriarches, qui, eux aussi, venaient des monastères, auront sans doute favorisé cette participation monastique au culte de Sainte-Sophie.

Cependant la conservation de l'ancienne distribution du Psautier est témoignée jusqu'au XVe siècle par les mss *Athènes 2061* et *2062*.

II. - LE *DE SACRA PRECATIONE* DE SYMÉON DE THESSALONIQUE

Malgré les réserves que nous pouvons faire sur cet auteur, son témoignage sur l'office *asmatikos* au XVe siècle est trop important pour qu'on puisse l'ignorer. Nous avons puisé abondamment dans son Διάλογος, et précisément dans le traité Περὶ τῆς ἱερᾶς προσευχῆς (*De Sacra precatione*) (116), dans nos précédents articles (117) et nous revenons à cet ouvrage pour faire ici un bref résumé de ce qui y est dit sur le *Lychnikon* de l'*asmatikî akolouthia* (118):

Chap. 345: L'office *asmatikos* nous a été donné par les Pères. Toutes les églises catholiques qui sont sur l'*oikoumenî* l'ont pratiqué depuis le début, et en premier lieu les grandes églises de Constantin(ople), d'Antioche et de Thessalonique: cette dernière est la seule qui le conserve de nos jours.

Chap. 346: De l'encens dans le temple de Jérusalem.

Chap. 347: On n'emploie pas l'encens au début des « Vêpres chantées », mais bien au début de la messe et des « Vêpres monastiques ».

SCHÉMA DES « VÊPRES CHANTÉES »

1. – Le prêtre devant l'autel: Εὐλογημένη ἡ βασιλεία τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος.
2. – Le prêtre: les *eirînika* (*synaptî* de la paix); le prêtre: Ἀντιλαβοῦ, σῶσον, ἐλέησον. Et aussitôt:

(116) MIGNE PG 155, chap. 294-359, pp. 535-670.

(117) *Pr. Vêpr.* 86, 118...; *Pr. Mat.* II, 101...; *Pr. Pann.* I, 340; *Pr. Trit.* I, 91...

(118) PG 155, chap. 345-349, pp. 623-636; cf. *Pr. Vêpr.* 118...; cf. J. FOUNTOULÎS, Τὸ λειτουργικὸν ἔργον Συμεὼν τοῦ Θεσσαλονίκης, Thessalonique 1966, 155: cf. *Pr. Mat.* II, 101, note 1. Nous abrégeons le texte de Syméon en conservant le plus possible ses propres expressions; nos commentaires sont entre parenthèses.

les chantres: Καὶ ἐπάκουσόν μου. Δόξα σοι ὁ Θεός (anticipation de l'*antiphônon* suivant) ([119]);
le prêtre: Τῆς παναγίας ἀχράντου. Et il loue à haute voix: Ὅτι πρέπει σοι πᾶσα δόξα, τιμὴ καὶ προσκύνησις.
Ps 85 en entier, un verset chaque chœur. Répons: Δόξα σοι ὁ Θεός à chaque verset du psaume.
La première prière des lucernaires qui contient la signification du psaume (incipit de [1]).

3. – Les autres (prières) contiennent la signification des psaumes des *antiphôna*. Actuellement, par négligence, les *antiphôna* des Vêpres ne se disent plus tous les jours — mais bien aux Matines —, excepté en Carême, où l'on dit les six *antiphôna* ou bien un *kathisma*, et le samedi soir — dans la seule Sainte-Sophie de Thessalonique — bien que, à cause des protestations, on dise seulement le Ps 1;
Le prêtre la petite *synaptî*: Ἔτι καὶ ἔτι. Ἀντιλαβοῦ.
le chantre: Τὴν οἰκουμένην. Ἀλληλούια (anticipation de l'*antiphônon*);
le prêtre: Τῆς παναγίας ἀχράντου. Louant: Ὅτι σὸν τὸ κράτος.

4. – «*Prokeimenon*», dit aussi **antiphônon teleutaion** à cause des autres *antiphôna* que l'on disait auparavant et qu'on laisse tomber maintenant. Les samedis, on dit un verset: Ἀναστήτω ὁ Θεός. Καὶ δόξα. Καὶ νῦν.

5. – Et tout de suite: le **Ps 140** avec l'*hypopsalma* (répons): Τὴν ζωηφόρον σου... dit par un «dimanche» (un des deux chœurs); et l'autre dit: Τὴν σωτήριόν σου...;
au verset 8 du Ps 140: le prêtre — ou les prêtres — avec les diacres font leur entrée, comme de coutume, précédés par des lumières et par l'encensoir fumant;
le prêtre — les prêtres inclinés (devant l'entrée du sanctuaire) — dit la prière de l'entrée du soir (incipit et citations de [8]) et l'ecphonèse;
les prêtres s'étant redressés, on dit: Εὐλογημένη ἡ εἴσοδος τῶν ἁγίων σου Κύριε et: Σοφία. Ὀρθοί, en faisant une croix avec l'encensoir (longue explication symbolique du sens christologique de la cérémonie; mais le τῶν ἁγίων est interprété comme sanctuaire céleste) ([120]);
entrée au sanctuaire et encensement — par le diacre ou par le prêtre — pendant que, à l'ambon, on chante des hymnes de la Résurrection, qui se concluent par le *Gloria Patri*.

6. – **Prokeimenon:** Ps 92.

([119]) Ici Syméon explique la technique de ces anticipations des derniers mots du premier verset du psaume et de son répons: soit le Δόξα σοι ὁ Θεός, soit l'*Alleluia*, soit l'*hypopsalma* (PG 155, 625D), avant la fin de la *synaptî*.

([120]) Cf. *Pr. Trit.* II, 340.

7. – Le prêtre ou le diacre font la supplication *ektenôs* pour tous les fidèles, les rois et les prêtres.
Prière et ecphonèse: Ὅτι ἐλεήμων ὑπάρχεις.
8. – Petite *synaptî* et ecphonèse: Σὸν γάρ ἐστιν τὸ ἐλεεῖν.

Chap. 348:

9. – I *antiphônon* « des petits », — car on ne dit que 4 versets choisis et le *Gloria Patri* —: **Ps 114** et Ταῖς πρεσβείαις τῆς Θεοτόκου Σῶτερ σῶσον ἡμᾶς. Après les versets dits alternativement par les deux chœurs et après le *Gloria Patri*:
Petite *synaptî* et ecphonèse. Εὐδοκίᾳ καὶ ἀγαθότητι.
10. – II *antiphônon*: **Ps 115** et Σῶσον ἡμᾶς Υἱὲ Θεοῦ ὁ ἀναστὰς ἐκ νεκρῶν ψάλλοντάς σοι, ou selon la fête, ou Ὁ ἐν ἁγίοις θαυμαστός, si ce n'est ni un dimanche ni un jour de fête, mais si l'on fait la mémoire d'un saint.
Δόξα. Ὁ μονογενὴς Υἱός. Καὶ νῦν. Τὴν ὑπερένδοξον.
Petite *synaptî* et ecphonèse: Ὅτι ἅγιος εἶ ὁ Θεὸς ἡμῶν.
11. – III *antiphônon*: **Ps 116** et Ἅγιος ὁ Θεός. Après le Δόξα. Καὶ νῦν: *perissî* ou *teleutaion*: le *trisagion*, qui est chanté à haute voix, tous se tenant debout et tête découverte; l'évêque bénit de son trône ou *stasidion* trois fois.
12. – Grande *ektenî*. Les **aitîseis** (demandes): Πληρώσωμεν τὴν δέησιν par le diacre. La paix. La prière de *kephaloklisia* par le prêtre; il se redresse et s'exclame à haute voix et de toute son âme: Εἴη τὸ κράτος τῆς βασιλείας σου.
13. – a) Les dimanches: la *litî* derrière l'ambon:
Chants de la résurrection de l'*apostichos* et Δόξα. Καὶ νῦν. Supplication *ektenôs* par le prêtre et *Kyrie eleîson* habituel, comme devant le tombeau du Christ; (ecphonèse): Ἐπάκουσον ἡμῶν ὁ Θεός. Tropaires **apolytikia** et renvoi.
b) Les jours ordinaires: il n'y a pas de *litî*, mais:
on dit l'**apolytikion** Θεοτόκε Παρθένε (Ave Maria) lorsque le prêtre descend et va derrière l'ambon; le prêtre dit: Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν. Ὅτι σὺ εἶ ὁ φωτισμὸς ἡμῶν Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν. On fait le renvoi (*apolysis*) (121).
14. – Dans les fêtes et mémoires des saints: après la *kephaloklisia*: lectures appropriées κατὰ τύπον (apparemment non bibliques).

III. – LE TYPIKON DE MESSINE

D'autres documents de la tradition monastique, surtout studite, ont conservé, dans une plus ou moins grande mesure, le témoignage

(121) A la fin des Vêpres (premier office *asmatikos* commenté par Symeon): « De ce qui a été dit il ressort que l'office chanté (*asmatikî akolouthia*) est plus estimable que tout autre et plus ancien: de là lui vient son autorité »: PG 155, 636A.

de l'office *asmatikos* au milieu de la célébration monastique habituelle. Un ouvrage de ce genre est le *Synaxaire-Typikon* Cod. *Paris gr. 1587* (XIIe siècle) cité par J. Mateos [122], où à certaines dates (quatorze en tout), à l'office monastique on ajoute celui de Sainte-Sophie. D'autres documents, comme les *typika* des monastères studites ne conservent qu'un seul office *asmatikos*, décrit dans les moindres détails, celui de la *Gonyklisia* ou Génuflexion du jour de la Pentecôte. Cet office, qui est un office de «Vêpres chantées» avec les prières spéciales de ce jour ajoutées aux prières habituelles des petits *antiphôna*, ne doit pas être un office bien ancien. L'Euchologe *Barberini gr. 336* ne le connaît qu'à un état très embryonnaire et incomplet, tandis que les Synaxaires *Patmos 266* et *Hagios-Stavros 40* l'ignorent complètement. Très probablement il a été instauré à Constantinople après l'iconoclasme (les euchologes *Grottaferrata gr. G.b.I* et *Coislin gr. 213* le rapportent déjà) et il a dû être reçu aussi par les moines studites qui l'ont incorporé dans leur *typikon*, tel qu'il était célébré à Sainte-Sophie. De là la valeur de leur témoignage, car ils abondent en détails pratiques qui ne devaient pas être nécessaires aux clercs pour qui étaient rédigés les documents jusqu'ici étudiés. Nous allons résumer les données fournies par le *Typikon de Messine* (XIIe siècle) pouvant intéresser la présente étude, même si nous devons anticiper sur ce qui appartiendrait à un prochain travail sur la *Gonyklisia*, que nous avons en projet.

Vêpres du jour de la Pentecôte selon le Typikon de Messine [123]

1. – Encensement.
2. – Εὐλογημένη ἡ βασιλεία...
3. – *Synaptî* de la paix (le diacre) et ecphonèse.
4. – Anticipation, par le *domestikos*, du Ps 85 et de son répons.
   Petite *synaptî* et ecphonèse.
   Ps 85: le *domestikos* les deux premiers mots, puis les chantres le reste du verset et le répons. Psaume entier et répons à chaque verset par le peuple. A la fin le *domestikos* répète le répons.
5. – Le diacre: *Encore et encore prions le Seigneur.*
   Le *domestikos*: Τὴν οἰκουμένην. Ἀλληλούια.

(122) MATEOS, *Le Typicon*, I, VIII.

(123) M. ARRANZ, *Le Typicon du monastère du Saint-Sauveur à Messine. Cod. Mess. gr.* 115 (= *OrChrAn*, 185) Rome 1969, 278-282. – N.B.: le titre réel de ce livre, au f. 17 (p. 12), est: Συναξάριον ἤγουν τυπικὸν κανονάριον.

Le diacre: le reste de la petite *synaptî*.

Ps 18: le *domestikos*: *anaphônîma*: les deux premiers mots; les chantres continuent, et à chaque verset ils ajoutent: *Alleluia*. On fait les versets que l'on veut. Puis:

6. – **Ps 140** avec l'*akroteleutaion* (petit tropaire) à chaque verset. La procession de l'entrée commence dès le début du psaume. Verset d'entrée: Ps 140,8. Puis *Gloria Patri* et *akroteleutaion*.
7. – Le diacre: Πρόσχωμεν. Le prêtre: *Paix à tous*.
8. – *Prokeimenon* (par le chantre).
9. – *Ektenî* (par le diacre) et ecphonèse.
10. – *Encore et encore, pliant les genoux, en paix prions le Seigneur* (le diacre).
    Le prêtre la I prière de la Pentecôte: Ἄχραντε ἀμίαντε... et la prière [IX] du I petit *antiphônon* (cf. p. 120).
    Reste de la petite *synaptî* (le diacre) et ecphonèse.
    I *antiphônon*: **Ps 114** (4 versets en entier) et répons: Ταῖς πρεσβείαις τῆς Θεοτόκου.
    Δόξα. Νῦν εἰς σημεῖον. (I *stichîron* du *stichos* actuel du *Triôdion*). Καὶ νῦν. Le même *stichîron*.
11. – *Encore et encore pliant les genoux...*
    II prière de la Pentecôte: Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ... et la prière [X] du II petit *antiphônon* (cf. p. 120).
    Reste de la petite *synaptî* et ecphonèse.
    II *antiphônon*: **Ps 115** (4 versets) et répons: Σῶσον ἡμᾶς Παράκλητε αγαθέ ψάλλοντας...
    Δόξα. Νῦν τὸ Παράκλητον (II *stichîron* du *stichos* actuel).
    Καὶ νῦν. Même *stichîron*.
12. – *Encore et encore pliant les genoux...*
    III prière de la Pentecôte: Ἡ ἀεννάως βρύουσα... et la prière [XI] du III petit *antiphônon*, sans l'ajout de la prière des défunts
    Reste de la petite *synaptî* et ecphonèse (cf. p. 121).
    III *antiphônon*: **Ps 116** (4 demi-versets) et répons à chaque verset: Ἅγιος ὁ Θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος ἐλέησον ἡμᾶς.
    Δόξα. Νῦν περιβάλλονται. Καὶ νῦν. Même *stichîron*.
13. – Le diacre la *synaptî* des demandes en entier: Πληρώσωμεν...
    IV prière de la Pentecôte (pour les défunts): Σὸν γὰρ ὡς ἀληθῶς (en secret pendant le III *antiphônon*) et la prière [7] (en secret); ecphonèse.
14. – *Anô-kathedra* (montée au *synthronon*): *Paix à tous*.
15. – Trois lectures: d'Isaïe, de Jérémie, de Daniel.
16. – Tropaire trois fois. Sortie à l'« ambon » (*litî?*). *Stichîron*.
17. – *Paix à tous*. *Kephaloklisia*: invitation du diacre et prière [9].
18. – Σοφία. Peuple: *Bénissez, saints*. Prêtre: Ὁ ὢν εὐλογητός...
19. – Tous: invocation pour les rois: Στερεώσει ὁ Θεός...
20. – Lecture de la catéchèse du « Père » (Théodore)

Remarques sur les «Vêpres chantées» du Typikon de Messine

On retrouve ici les Vêpres classiques du *Synaxarion* de la Grande-Eglise de la vigile des fêtes, avec la psalmodie réduite au premier *antiphônon* et au *teleutaion*. On est étonné de trouver une petite *synaptî* tout de suite après la *synaptî* de la paix au début de l'office, avant le Ps 85. Nulle allusion aux prières des *anthiphôna* [1] et [8].

Très raisonnable est la manière de faire précéder les prières habituelles [IX], [X], [XI] et [7] par les 4 prières spéciales de la Pentecôte.

On ne comprend pas pourquoi les lectures étaient renvoyées après toutes les synapties, alors que leur place logique aurait été après le *trisagion*; mais dans ce sens s'orientait déjà le Synaxaire de la Grande-Eglise, et peut-être même l'Euchologe qui prescrivait la prière pour les catéchumènes « après le *trisagion* » sans parler de lectures.

La sortie à l'ambon (*embona* dans le texte) nous rappelle celle de Syméon (p. 412, n° 13), mais il est étonnant que la prière de la *kephaloklisia*, qui dans *Barberini 336* était soudée à la prière [7], ait été renvoyée à ce moment-là.

Mais nous ne pouvons pas exiger de cet office étranger à la tradition monastique, une trop grande précision; c'est la raison pour laquelle nous l'avons donné en appendice, pour la lumière qu'il pourrait ajouter aux témoins plus classiques, et non pour nous servir directement de son témoignage.

CONCLUSIONS

On peut bien comprendre l'enthousiasme de Syméon de Thessalonique, quand il commente les Vêpres de l'office *asmatikos*, et son regret de la perte, par l'Eglise impériale, de ce trésor de la tradition plus ancienne.

Au terme de cet article nous voudrions rappeler au lecteur les conclusions avancées par nous dans nos articles précédents. Nous sommes bien conscients que tout au long de ces travaux nous avons parfois émis des hypothèses trop rapides et tiré des conclusions qui sont à revoir, mais nous pensons que le temps

de faire une synthèse globale de toute la matière n'est pas arrivé et qu'il nous reste encore pas mal de zones sombres à explorer. A partir des synthèses partielles déjà faites, nous pensons que les conclusions de *Pr. Heur.* (79...) et *Pr. Trit. II* (352...) sont les plus valables.

Dans *Pr. Heur.* nous établissions le cadre des six offices ordinaires de l'ancien Euchologe: quatre mineurs: Tierce, Sexte, None et Minuit, et deux majeurs: Vêpres et Matines. La différence entre les offices majeurs et mineurs consistait en un double élément:

1°) la longue psalmodie pré-matinale et pré-vespérale des offices majeurs,

2°) l'amplification de la prière litanique par l'ajout d'une *synaptî* des catéchumènes et de deux prières des fidèles au schéma simple des cinq prières des offices mineurs (trois prières des *antiphôna*, une d'*apolysis* accompagnant la *synaptî* des demandes et une prière-bénédiction de *kephaloklisia*).

Dans *Pr. Trit.* II, à côté du cadre des six offices quotidiens du temps ordinaire, nous découvrions le cycle plus court et plus dense des trois offices du Carême: Matines, *Tritoektî* et Vêpres avec office de communion; la veillée nocturne de la *Pannychis* étant commune aux deux cycles comme office extraordinaire, soit comme anticipation d'une fête, soit comme prolongation du jour de jeûne.

En comparant ces trois offices du Carême, nous mettions en relief les points communs aux trois, mais aussi les différences. Nous voulons finir notre travail en soulignant les uns et les autres.

I). Nous avions dû mettre à part la psalmodie pré-matinale et pré-vespérale, car la *Tritoektî* en était dépourvue. A présent nous devons insister sur ce point faible des Vêpres qu'est la psalmodie pré-vespérale, qu'une rubrique du codex *Hagios-Stravos 40*, au 8 septembre ([124]), appelle « préparation » et à laquelle le patriarche n'assistait jamais, attendant sa fin — le dernier *antiphônon* ou *eisodikon* — pour faire son entrée dans l'église.

Quatre possibilités de psalmodie pré-vespérale sont offertes par nos documents:

a) les huit *antiphôna*, selon les euchologes et les antiphonaires musicaux,

([124]) MATEOS, *Le Typicon*, I, 18.

b) deux seuls *antiphôna* (le premier et le dernier) les jours festifs et de jeûne, selon les antiphonaires et les *typika*,
c) une longue psalmodie allant de 7 à 18 *antiphôna* selon la longueur des jours et des nuits et comprenant un ensemble de 25 *antiphôna* à distribuer entre les Vêpres et les Matines. Nous avons attribué cette psalmodie aux communautés monastiques les plus anciennes de la ville,
d) une psalmodie à base de *kathismata* selon le Psautier palestinien (l'*hexapsalmos* parfois) de la part des moines studites. Cette psalmodie, comme aussi celle de c) était encadrée par le premier *antiphônon* et la seconde partie du dernier.

II). Pour ce qui est des rtois éléments qui composent la seconde partie de nos offices, le parallèle entre Matines, *Tritoekti* et Vêpres est frappant. Mais il n'y a pas cependant totale identité.

a) Pour le premier élément celui des trois *antiphôna* (communs d'ailleurs à tous les offices, majeurs et mineurs), il faut dire que le III *antiphônon* des Matines — le *Gloria in excelsis*, selon nous, plutôt que le *Benedictus* qui ne semble pas être très ancien dans les Matines [125] — ne possède pas de prière presbytérale (mais le *Gloria in excelsis* comporte en soi-même une prière, surtout si l'on tient compte des versets psalmiques qui lui servent d'appendice chez les Byzantins).

Le thème des trois prières des *antiphôna* des Vêpres est nettement vespéral: coucher du soleil, nuit qui avance, protection divine, etc. ...; en cela elles ne font que répéter les idées des prières des huit *antiphôna* du début et de la prière [7] d'*apolysis*. La prière du III *antiphônon* des Vêpres [XI] est en outre une préparation au *trisagion*, thème absent de la prière parallèle du III *antiphônon* de la *Tritoektî*, et naturellement des Matines où la prière elle-même, comme nous venons de le dire, manque.

La différence majeure entre nos trois offices est constituée par l'absence, dans les Vêpres et dans les Matines, d'une prière qui corresponde à la prière [4] de la *Tritoektî* [126]: prière d'entrée, avec la grande *synaptî*. La *synaptî* apparaît dans les Vêpres à

[125] Nous pensons qu'il a été introduit, en même temps que le *Nunc dimittis*, tout d'abord dans l'office du samedi, qui avait comme psalmodie variable les hymnes de l'Ancien Testament et le *Magnificat*. De là il serait passé aux autres jours.

[126] *Pr. Trit.* I, 75.

ce même endroit (après les *antiphôna*) dans les *typika*, mais il s'agit de la *synaptî* des demandes ou de l'ange de paix.

b) Pour le deuxième élément, les lectures, tout en restant fidèles aux conclusions de *Pr. Trit.* II, nous insistons sur la différence déjà remarquée: tandis que dans les Matines et dans la *Tritoektî* les lectures suivent le *trisagion* (d'entrée au sanctuaire), dans les Vêpres (où il n'y a pas trace d'entrée à ce moment) elles semblent renvoyées après les litanies des catéchumènes et des fidèles; sauf, naturellement, dans les Vêpres du Carême où il n'y a pas de petits *antiphôna*. Mais puisqu'il s'agit de ces Vêpres quand nous parlons du trinôme Matines-*Tritoekti*-Vêpres, nous renvoyons l'étude de la question à l'article des Vêpres des Présanctifiés que nous préparons. Nous pouvons cependant anticiper, en disant que nous voyons conservés les vestiges des trois *antiphôna* des Vêpres des Présanctifiés dans les *deux prokeimena* et dans le *Dirigatur* de cet office. Le problème à résoudre ne sera pas mince, car alors les lectures sont intercalées entre les *antiphôna*...

c) Le troisième élément, celui des prières des catéchumènes et des fidèles, ainsi que la prière de bénédiction finale, qui déjà alors nous semblait le plus traditionnel et le plus solide, est ici aussi le plus remarquable par son contenu théologique.

La prière des catéchumènes est assez semblable à celle des Matines et de la *Tritoektî*: c'est une ouverture vers la théologie de la foi et du bain de la régénération. Aux Vêpres ordinaires manque naturellement la prière des catéchumènes proches du Baptême: nous la retrouverons aux Vêpres du Carême.

Les prières I et II des fidèles ([XIII], [XIV]), sont une introduction à la prière, comme [7] et [8] de la *Tritoektî* [127]. Ce sont aussi des prières vespérales, marquées par le passage de la lumière à la ténèbre, comme la prière d'*apolysis* [7] qui suit et que nous avons déjà commentée dans *Pr. Vêpr.* (95). Nous reviendrons sur tout ce groupe de prières, auquel il faut joindre tout naturellement la prière de la bénédiction de la fin, dans un prochain travail sur les Vêpres du Carême.

III). De la troisième partie des Vêpres, c.-à-d., de la double procession au *skevophylakion* et au baptistère [128], nous préférons

(127) *Pr. Trit.* I, 78 et II, 346.
(128) Cf. Ie partie, 117, 126 et 127-30.

ne pas trop nous occuper ici. N. Uspensky, dans sa thèse sur l'*agrypnia* monastique [129], commente ces deux processions en soulignant leur rapport avec l'Eucharistie (car on gardait la sainte réserve aussi bien que les reliques dans le *skevophylakion*) et avec le Baptême. En plus des documents cités par nous, N. Uspensky cite encore trois codex slaves contenant les prières des deux processions. Nous pensons, malgré tout, que ces rites étaient propres à Sainte-Sophie de Constantinople et qu'ils ne devaient pas être très anciens, vu le peu de diffusion qu'ils ont eu dans le monde byzantin; Syméon même ne semble pas les connaître. Nous pouvons donc les considérer comme un appendice aux Vêpres plutôt que comme un élément constitutif de celles-ci.

En terminant, nous réaffirmons notre conviction, que mis à part l'élément si peu stable de la psalmodie pré-vespérale et pré-matinale, les Vêpres et les Matines doivent être considérées comme des offices essentiellement semblables aux offices dits mineurs et formant avec ceux-ci un ensemble de six offices qui jalonnaient les heures de la journée liturgique constantinopolitaine du temps ordinaire, assurant par leur assiduité modérée l'idéal de la vie chrétienne qui est celui de la prière continuelle.

Pontificio Istituto Orientale
piazza S. Maria Maggiore 7,
00185 Roma

Miguel ARRANZ S.J.

(129) Cf. notre recension: *L'office de la veillée nocturne dans l'Eglise grecque et dans l'Eglise russe*, de N. D. USPENSKY, dans OCP, 42 (1976) 135. La première partie de cette thèse vient d'être publiée, dans une nouvelle rédaction très réélaborée, dans les *Bogoslóvskie Trudý*, 18 (1978) 5-117.

OCP, XLIV (1978) 420-441

Une figure pleine de contrastes: le patriarche nestorien Abraham III Abrāza (906-937)

Relisant récemment le tableau si vivant que M. D. SOURDEL a brossé du Vizirat abbasside (1) et notamment ce que l'auteur appelle (2) la « grande époque » du vizirat, s'étendant de 908 à 936, je me demandais si le catholicos-patriarche nestorien de Bagdad, le plus haut responsable ecclésiastique dans l'empire des Abbassides, avait été, à la même époque, à la taille des « grands commis » du califat, notamment Ibn al-Furāt et 'Alī b. 'Īsā. Ces hommes, et les vizirs intermédiaires de moindre volée, avaient certainement eu des rapports avec le catholicos. Quels avaient été ces rapports (3)? Et les années en question avaient-elles été aussi une « grande époque » pour le patriarcat?

Il fallait donc revoir, maintenant dans son contexte, le règne du patriarche Abraham III Abrāza, règne qui, de 906 à 937, englobe la « grande » période du vizirat.

Sigles des ouvrages plus souvent cités:

A.C. = voir note 8.
B.H. = voir note 6.
GISMONDI = voir note 6.
HILĀL = voir note 3.
MĀRĪ = voir note 6.
PASSION = voir note 5.
ṢALĪBĀ = voir note 6.
ṢŪLĪ = voir note 7.
VIZIRAT = voir note 1.

(1) Dominique SOURDEL, *Le Vizirat 'Abbāside de 749 à 936*, 2 vol., Damas 1959-1960 (sigle: *Vizirat*).

(2) *Vizirat*, p. 387.

(3) Il n'y a que peu de détails spécifiques dans les sources arabes-musulmanes, par exemple dans *Tuḥfat al-umarā' fī tārīḫ al-wuzarā'*, de HILĀL AL-ṢĀBĪ, éd. H. F. AMEDROZ, Beyrouth, 1904 (sigle: HILĀL), qui ne mentionne pas une seule fois le catholicos. C'est donc plutôt l'éclairage par le contexte que nous fournissent ces sources.

Pour avoir une première idée du personnage, le plus simple semblait de relire la notice que lui consacra, en 1912, un maître des études syriaques, François Nau (4).

Le portrait n'est pas tendre: « C'était un homme avide et opiniâtre... Son patriarcat se passa à extorquer de l'argent à ses subordonnés et à distribuer des cadeaux aux Arabes pour obtenir leur protection ».

Et cependant... Déjà, ces derniers mots semblent bien une circonstance atténuante: le patriarche avait-il donc besoin d'obtenir, pour lui-même (et pour son peuple?), la « protection » des « Arabes »?

Un contact plus intime avec son époque montre que le personnage, au cours des trente deux ans de son patriarcat, a vécu dans des conditions extrêmement difficiles, toujours sur la corde raide. Tout au long de l'ouvrage de M. Sourdel on voit les intrigues de cour, de la lutte sournoise à la guerre ouverte, entre fonctionnaires rivaux; disgrâces, destitutions, emprisonnements, bannissements, confiscations de biens et de domaines, ne sont que les moments les plus doux de crises ininterrompues, se terminant souvent par la torture, voire l'empoisonnement ou l'étranglement. Sunnites et Chiites s'affrontent: 908 voit la « conspiration » du calife-poète éphémère Ibn al Muʿtazz; 922 le supplice du mystique al-Ḥallāǧ ...

Au milieu de toute cette effervescence, souvent sanglante, que pouvait faire le chef d'une communauté minoritaire, représentant peut-être les trois quarts des chrétiens du califat, mais tout au plus 15% de la population totale (5)?

Commençons par le commencement:

Avant le patriarcat.

Pour connaître un patriarche syriaque oriental (nestorien), on dispose de trois sources chrétiennes principales, toutes les trois postérieures de trois ou quatre siècles à la période étudiée ici, mais s'inspirant, bien sûr, de documents contemporains. Ce

(4) *D.H.G.E.*, I, col. 162-163, *s.v.*

(5) D'après L. MASSIGNON, *La passion d'al-Ḥusayn b. Manṣûr al-Hallâj*, 2e éd., Paris 1975 (sigle: PASSION), I, p. 286, la répartition confessionnelle entre les chrétiens (20%) était: Nestoriens: 15%; Jacobites « arabes nomades » (?): 4%; Melkites: 1%.

sont: les chapitres (arabes) du *Livre de la Tour* de Mārī b. Sulaymān et de Ṣalībā b. Yūḥannā (avec les variantes de ʿAmr b. Mattā) consacrée aux *notices des patriarches d'Orient*, et les passages (syriaques) de l'*Histoire Ecclésiastique* de Bar Hébraeus (6).

D'après ces sources, Abraham, dont le nom était Abrāza (7), était originaire du Béṯ Garmaï (8), région autour de l'actuel Kerkouk, au nord de Bagdad.

Probablement moine, on ne sait dans quel couvent, il fut nommé évêque du diocèse de Marga (9), dépendant de l'éparchie de Mossoul, au temps du métropolite Jean b. Boḫtīšōʿ, donc après 893. Nous retrouverons bientôt ce dernier personnage, lui-même très haut en couleur.

On ne peut dire quel âge avait l'évêque de Marga quand il entre dans l'histoire, en 905. Comme il aura presque perdu la vue trente ans plus tard, disons qu'il avait alors environ quarante ans. Etait-il ambitieux? L'eut-il été qu'il n'aurait pas eu les moyens... financiers de s'assurer le patriarcat, et d'ailleurs, le trône de Mār Mārī n'était pas encore vacant quand Abraham décida de se rendre à Bagdad, pour une tout autre raison.

En avril de cette année 905, il eut un différend avec « quel-

(6) *Maris, Amri et Slibae de Patriarchis Nestorianorum Commentaria Aḫbār. faṭārikat al-Mašriq*, éd. arabe et tr. latine par H. GISMONDI, 2 vol., Rome, 1896 et 1899, (le texte arabe est préférable à la traduction latine) (Sigles: MĀRĪ; ṢALĪBĀ) et BAR HEBRAEUS, *Chronicum ecclesiasticum*, éd. ABBELOOS et LAMY, 3 vol., Louvain, 1872-1877 (sigle: B.H.). — Sauf autre indication, les détails qui suivent sont tirés de l'une ou l'autre de ces trois sources.

(7) L. MASSIGNON, *Passion*, I, p. 471, fait d'Abraham le frère d'Iṣṭafān b. Yaʿqūb, chef du trésor privé sous Mu'nis et Ibn al-Furāt (traduit de l'ar. par Marius CANARD, Alger 1946-1950, 2 tomes (sigle: ṢŪLĪ) *Aḫbār al-Rāḍī billāh wal-Muttaqī billāh* (Hist. de la Dynastie Abbaside de 934 à 944) par Muhammad b. Yaḥyā al-Ṣūlī, I, p. 127 et n. 4, avec correction du nom par Levi Della Vida; ʿARĪB, *Ṣilat tā'rīḫ al-Ṭabarī*, éd. M. J. de GOEJE, Leyden 1897, p. 159-160), attesté en 909 et 931, mort en 935 (aussi: VIZIRAT, p. 509, 513, 742). — Sa maison: ṢŪLĪ, I, p. 227-228). En fait, on voit ce Stéphane faire une remarque à mi-voix à « son frère » dans une réunion où se trouve Abraham, mais il n'est pas dit explicitement que le « frère » désigne le patriarche (?).

(8) Sur la province ecclésiastique du Bét Garmaï (et le diocèse de Lāšōm): J. M. FIEY, *Assyrie Chrétienne*, Beyrouth, 3 t., 1965-1968, (sigle: *A.C.*), III, p. 11-145.

(9) Sur Marga, *A.C.*, I, p. 225-317.

qu'un », qui s'opposait à lui dans « certaines prises de position ». Mārī ne nomme pas cet « homme » avec lequel il n'était pas d'accord. La dispute demandait l'arbitrage supérieur: il fallait consulter le patriarche.

Ṣalībā met les points sur les i en nommant le propre métropolite d'Abraham, Jean b. Boḫtīšō', comme étant cet « homme » dont l'évêque avait à se plaindre. Cela semblerait très vraisemblable si l'on ne retrouvait les deux hommes en bons termes, semble-t-il, environ un mois plus tard, quand, le patriarcat étant devenu vacant, le métropolite confie sa candidature aux soins de son suffragant.

Au moment où l'évêque allait s'embarquer, probablement sur un de ces radeaux sur outres gonflées (kelek) qui, naguère, descendaient le Tigre de Mossoul à Bagdad en quelques jours, la Providence lui offrit la chance de sa vie: Un bédouin avait un neveu en prison à Bagdad. Afin de le faire libérer, il avait rempli d'or et d'argent une sacoche de selle. A qui de plus sûr confier cet argent qu'à cet évêque, qui justement partait pour Bagdad? Et, avec le beau désintéressement des contingences de ce monde qui caractérisait les nobles fils du désert (peut-être aidé par le bagou d'Abraham), le bédouin alla même jusqu'à dégager d'avance la responsabilité du messager: s'il ne trouvait pas le neveu, il pouvait employer l'argent comme il le voudrait.

Ce fut alors, tous les textes sont d'accord sur ce point, que Satan entra dans le cœur de l'évêque. Il commença à prêter l'oreille à la tentation de la grandeur; son cœur se durcit, et il se prit à rêver du catholicat.

Le patriarche Jean b. al-A'raǧ était malade. De toute sa vie il n'avait jamais touché ni un dinar, ni même un dirham [10]. Il avait bien prévu de laisser 260 zūzé d'argent (son héritage paternel!) pour ses funérailles, mais il lui fallait encore 300 dirham pour ses dépenses courantes. Abraham les lui avança, précisant bien que c'était un prêt et non pas (bien sûr!) un pot-de-vin ou un don. On devine que le moribond le combla de ses bénédictions.

Une vingtaine de jours après l'arrivée de l'évêque à Bagdad, Jean b. al-A'raǧ mourait, le 16 mai 905. Comme on ne peut guère garder longtemps un corps, à Bagdad, à cette époque de l'année, l'enterrement dut avoir lieu le lendemain, sinon le jour même.

(10) Mārī, p. 85-89; Ṣalībā, p. 81-83; B.H., II, col. 224-230.

Chose étrange! Comme si la maladie du patriarche avait été tenue secrète, aucun évêque (11) ne se trouva pour présider les cérémonies. Le rôle échut donc à Abraham, qui se chargea de la mise en linceul (12) et des obsèques. Il fit l'oraison funèbre du défunt le premier et le troisième jour. Par une ironie du sort, il dut probablement louer son désintéressement et son manque total de souci pour l'argent. L'évêque présida encore un service dans l'église voisine, celle d'al-Dūr (13), près de Bāb al-Šammāsiyya. Partout où il parlait, les gens l'admiraient, et il leur faisait déjà toutes sortes de belles promesses, au cas où...

Enfin, le vicaire canonique du trône vacant, l'évêque de Kaškar (14), David, doyen des évêques de la province patriarcale, arriva, et les convocations pour l'élection furent lancées.

L'élection.

Dans l'entourage du défunt et parmi le peuple de Bagdad, Abraham s'était déjà taillé une belle popularité et, comme l'avait dit le médecin Bar Daylam lors de l'élection du patriarche Jean: « C'est à nous, les Bagdadiens de faire l'élection. Les évêques ne sont que les instruments par l'intermédiaire desquels la chose est faite ».

On sait en effet, bien que les textes canoniques manquent sur ce point que, depuis le temps des Sassanides, les laïcs jouaient un rôle prépondérant dans les élections patriarcales. Pas tellement le petit peuple, mais les notables, notamment les « secrétaires » et les médecins, proches du trône et des hauts fonctionnaires. Même le terrible Ibn al-Furāt, trois fois vizir sous al-

(11) Il y avait bien des évêques présents alors à Bagdad, mais tous étaient « naqṣ ». Mot à mot, la formule, très elliptique, voudrait dire que tous étaient « déficients »; GISMONDI traduit (*op. cit.* à la note 6, p. 79): « Quorum nullus non erat ineptus ». Peut-être faut-il comprendre que tous étaient « incomplets », c'est-à-dire n'avaient pas encore reçu le « complementum » patriarcal, nécessaire après l'élection et le sacre.

(12) La racine syriaque est KPL, au lieu de l'arabe KFN, d'où ici « takfīl ». GISMONDI, *op. cit.* à la note 6, lat. p. 79, traduit « jejunii » (?).

(13) Et non pas Dūr « Qonae » (GISMONDI, *ibid.*, lat. p. 79). Il s'agit de l'église de saint Etienne, cf. MĀRĪ, ar. p. 103, en 967.

(14) Kaškar était à mi-route entre Bagdad et Baṣra, donc à environ 300 km de la capitale, jadis 9 jours de caravane.

Muqtadir, avait à son service neuf secrétaires chrétiens; quatre d'entre eux déjeunaient tous les jours à sa table [15].

Dans le cas qui nous intéresse, un personnage se distingue, malheureusement inconnu par ailleurs. C'est un secrétaire nestorien, on ne dit pas de quel dīwān, nommé ʿAbd Allāh b. Šamʿūn. C'est lui qui dirigea la campagne et assura à Abraham les voix des évêques électeurs, au fur et à mesure de leur arrivée dans la capitale.

Il faut dire que les deux compères, le candidat et le secrétaire, avaient d'abord conclu un marché: Abraham rendrait de grandes marques d'honneur à ʿAbd Allāh quand il se présenterait à son maǧlis, il ne prendrait aucune décision importante sans le consulter, et notamment, il s'abstiendrait de réintégrer à son siège du Bēṯ Garmaï le métropolite destitué, Théodore. En fait, le programme électoral du candidat consistait surtout à promettre à tout venant tout ce qu'il voulait.

Les voix commencèrent donc à se grouper sur le nom d'Abraham. Celui-ci n'avait d'ailleurs qu'un seul concurrent, son propre métropolite, Jean b. Boḫtīšōʿ. D'après Bar Hébraeus, ce dernier avait même délégué Abraham lui-même, son suffragant, pour faire campagne pour lui. Suivant les conseils d'Abrāza, il attendait tranquillement à Mossoul qu'on lui fasse signe de venir à Bagdad retirer les marrons du feu.

Il est peu vraisemblable que personne dans la capitale n'ait eu le temps, pendant les huit mois [16] que durèrent les tractations, de prévenir le métropolite de Mossoul que son homme de confiance le trahissait à son propre profit. Quelles qu'en aient été les raisons, Jean b. Boḫtīšōʿ ne bougea pas; Abraham put manœuvrer tout à son aise.

La dernière résistance à vaincre fut celle du consécrateur canonique, Gabriel, métropolite de Gondisapor (d'après Ṣalībā), ou (d'après Mārī) Šīlā de Baṣra, le siège de Gondisapor étant vacant. Quel qu'en ait été le héros, le scénario du dernier acte est le même: Un grand déjeuner, offert par le candidat, réunit les Pères synodaux. On y fait bonne chère et on y boit bien. Les agapes terminées vers la tombée de la nuit (on est en fin décembre 905, début janvier 906), les convives se retirent. Abraham retient

[15] HILĀL, *cit.*, p. 240.

[16] Plutôt que dix mois (ṢALĪBĀ).

le récalcitrant. On allume les lampadaires, apparaît un plateau d'argent couvert de 200 dinars neufs: le dernier électeur fut vite convaincu! Ibn ʿAbd Rabbih dut se retourner dans sa tombe, lui qui avait donné (même aux Musulmans) comme exemple d'ascèse (*zuhd*) le dicton chrétien, alors indiscuté: « On ne choisit pour le catholicat que celui qui en est détaché et ne le désire pas » (17).

Ainsi donc, huit mois après la mort de Jean b. al-Aʿraǧ, le peuple chrétien, de toutes les classes sociales, prit le chemin des Villes Royales (Maḥōzé, al-Madā'in), les anciennes capitales des Arsacides et des Sassanides, à trente cinq kilomètres au sud de Bagdad. Là, dans la vénérable église de Kōḇé, siège de Mār Mārī, le nouvel élu devait être consacré. La cérémonie eut lieu le vendredi 10 janvier 906, commémoraison de Saint Jean-Baptiste, en présence de onze métropolites et évêques. Le nouveau catholicos, qui portait un birūna jaune (18), obtint, grâce à ʿAbd Allāh, le décret traditionnel d'approbation du calife al-Muktafī.

Ayant terminé les intronisations canoniques (19), notamment à Dayr Qunni et à Bagdad, Abraham vint résider, selon la coutume de son temps, au palais du quartier de Dār al-Rūm. Après le temps des roses venait celui des épines; c'était maintenant le temps de la diplomatie pour résoudre les problèmes en suspens.

Jean b. Botḫīšōʿ

Le premier cas à régler était évidemment celui de son ex-métropolite, candidat déçu (pour la seconde fois) et peut-être berné.

L'élection était à peine terminée que Jean b. Boḫtīšōʿ rappliqua à Bagdad. Il prit logement au couvent de Mār Péṯiōn (20), décidément forteresse traditionnelle de la contestation (21). Af-

(17) *Al-ʿiqd al-Farīd*, éd. Le Caire, 1965, I, p. 21 et 83. L'auteur était mort en 860.

(18) Sorte de « chaperon » liturgique, correspondant au « burnous » arabe de l'époque qui, on le sait, était plus court que le burnous actuel, ne couvrant alors que la tête et les épaules.

(19) Détail dans *A.C.*, III, p. 191.

(20) Ou al-Dayr al-ʿAṭīq (le Couvent Ancien), près du déversoir du canal Ṣarāt dans le Tigre, en amont de Bagdad; cf. Aḥmad Sūsa, *Rayy Sāmarrā*, Baġdād, s.d., p. 377.

(21) Par exemple contre l'élection de Timothée Ier, *A.C.*, III, p. 177.

fichant son opposition, il rallia rapidement autour de lui le parti des mécontents.

Avant de voir la riposte d'Abraham, arrêtons-nous un moment pour contempler la figure imposante du métropolite de Mossoul (22). Membre d'une dynastie de médecins de la cour, fils d'un médecin de Ma'mūn puis d'al-Mutawakkil (23), Jean fut lui-même médecin du régent al-Muwaffaq (m. 891), frère d'al-Mu'tamid. Il devint d'abord évêque du Bā Nūhadra et Ma'alṯa, diocèse dépendant de Mossoul (24), puis, en 893, métropolite de Mossoul et d'Adiabène.

Grand seigneur fastueux, il vivait entouré de chiens de chasse et de singes. Vêtu de brocart d'or (25) au dessus de la laine des moines, il ne se déplaçait qu'à dos de mulet d'apparât (26), avec une nombreuse escorte d'esclaves grecs et nubiens, eux-mêmes habillés de vêtement royaux et de ceintures de soie. Quand il voyageait, son train était porté sur six chameaux et des mules...

Lui-même fils illégitime, ses propres mœurs ne furent pas au-dessus de tout soupçon. On lui mentionne une fille, qui lui survécut et le pleura, mais qu'il n'avait pas reconnue.

Quant à sa foi, les évêques l'accusaient de ne pas croire à la prière et à l'oblation (27).

Ses rapports avec ses subordonnés étaient volontiers hautains et cassants (mais, qui des gens au pouvoir ne l'était pas à cette époque?). On lui rapporte des démêlés avec un de ses suffragants, 'Abdīšū', évêque de Ḥadīṯa de Mossoul; on devine quelques malentendus avec notre Abraham.

Ambitieux, Jean b. Boḫtīšō' avait déjà brigué le trône patriarcal en 900, contre Jean b. al-A'raǧ (28). Le cas, arbitré par

(22) En plus des sources citées, voir les études de G. GRAF, *G.C.A.L.*, II, p. 111, n° 5; D. SOURDEL, *E.I.*², I, 1960, p. 1338, s.v. *Bukhtīshū'*, et *A.C.*, I-II, p. 72, 113, 233.

(23) Boḫtīšō', exilé au Baḥrayn, y mourut en 870.

(24) D'après B.H., II, col. 219, n. 3. — A ajouter à *A.C.*, II, p. 342, sous le n° 7a.

(25) Cf. *E.I.*², II, 1965, *s.v. Dabīkī*, p. 74, par G. WIET. — Le calife lui-même était vêtu de cette étoffe, *v.g.* al-Muqtadir, en 917, cf. M. HAMIDULLAH, *Nouveaux documents*, dans *Arabica*, VII, 1960, p. 296.

(26) Il était interdit aux chrétiens de monter à cheval.

(27) MĀRĪ, p. 87.

(28) À cette occasion Ibn Boḫtīšō' n'avait pas hésité à séquestrer

le grand eunuque Badr, chef des armées, chargé alors de la direction des maẓālim ([29]), avait été laissé à la décision des évêques, qui avaient préféré l'humble Jean b. al-A'raǧ.

Cette fois encore, en 906, Ibn Boḫtīšō' avait été candidat. Evincé par Abrāza, on pouvait tout craindre de la réaction de l'aristocrate.

Abraham prit le taureau par les cornes. Sans se faire annoncer, il se rendit au couvent de Mār Péṯiōn rencontrer le métropolite courroucé.

En fait, il n'y eut pas d'affrontement. Bien qu'Abraham se soit prétendu prêt à se désister en faveur d'Ibn Boḫtīšō', ce dernier ne revendiqua pas le trône. A ceux qui lui demandèrent plus tard comment il se faisait qu'il ait capitulé si vite, le vieux sybarite répondit: « Dès que je l'ai vu, j'ai perdu contenance ».

Le métropolite abandonna la place d'honneur à son ancien suffragant et l'appela de son titre de catholicos. Il alla même jusqu'à mettre son approbation par écrit. En échange, quand les deux hommes se retrouvèrent pour officier ensemble, le patriarche céda à son aîné les lectures réservées au plus honorable.

Le ralliement de Jean b. Boḫtīšō' était un bel hommage aux qualités de diplomate d'Abraham, et un atout de poids pour affermir sa position. Quant au métropolite, il n'avait plus que très peu de temps à vivre. Il mourut quand il était encore à Bagdad. Son tombeau, dans l'église patriarcale d'Aṣbāġ, témoigna encore de son faste: on le couronna d'un baldaquin d'ébène.

Le supporter déçu.

Abraham avait encore à s'émanciper de la tutelle du secrétaire envahissant, 'Abd Allāh b. Šam'ūn, auquel il devait en grande partie son élection. Il lui donna d'abord satisfaction en enjoignant au métropolite déposé, Théodore, de se retirer au couvent d'al-Anbār ([30]); mais il le réinstalla bientôt sur son siège. Il négligea de prodiguer au secrétaire les marques d'estime pro-

---

chez lui le métropolite de Gondisapor, pour essayer d'empêcher le sacre de son rival.

([29]) Tribunal « des abus », VIZIRAT, p. 341.

([30]) Couvent de Mār Yawnān, *A.C.*, III, p. 237-239.

mises quand celui-ci venait chez lui, et il le consulta de moins en moins.

'Abd Allāh manifesta son mécontentement en s'abstenant de la communion, tout en continuant à fréquenter l'église. Quand on lui en fit la remarque, il répliqua qu'il ne changerait pas d'attitude tant que le nom d'Abraham serait proclamé aux diptyques. Enfin, pour mieux exprimer son dépit, il passa aux Melkites, leur faisant de grandes largesses et leur donnant de riches vases sacrés ([31]).

On n'entend plus parler par la suite du secrétaire 'Abd Allāh b. Šam'ūn. On suppose bien que si le patriarche prit le risque de s'en faire un ennemi, c'est qu'il avait des protecteurs plus puissants ([32]). Cela se devinera au moment de l'affaire des Grecs de Samālū, en 913, quand il emporta la décision en sa faveur malgré la présence des « Rūm » au palais. Hélas! on ne peut mettre de noms sur ces génies tutélaires du patriarcat, dont Abraham eut l'art de dépendre sans en être esclave.

L'affaire de Théodore.

A côté du politique, froid, calculateur, et peut-être rusé, c'est l'homme de cœur qui apparaît chez Abraham dans le cas de Théodore.

Celui-ci, neveu du catholicos Jean III (893-899) et du métropolite du Bét̠ Garmaï, Nesṭōros, avait été sacré évêque de Lāšōm malgré sa conduite notoirement scandaleuse. En dépit de son concubinage affiché avec une chanteuse et sa mère, le neveu intrigant importuna tellement son oncle le patriarche, jusque sur son lit de mort, qu'il le fit métropolite du Bét̠ Garmaï à la place de son autre oncle, défunt, Nesṭōros, ceci avant 899.

Il fut rapidement déposé par Jean b. al-A'rağ, le jour même de son sacre (900). Nous avons vu Abraham le réinstaller, malgré l'opposition du secrétaire 'Abd Allāh.

La mesure s'avéra bientôt désastreuse. Convoqué à Bagdad, le métropolite débauché perdit la tête quand le patriarche eut

([31]) Mārī note que ce fut à cause de lui que l'on introduisit les deux *qanōné* (refrains, cf. J. Mateos, *Lelya Ṣapra, O.C.A.* 156, 1959, p. 495) que l'on disait à la messe pour ceux qui étaient divisés dans leur foi.

([32]) Serait-ce, du temps d'al-Muqtadir, la reine-mère, « Madame » Šaġab, bien qu'elle-même ait été de mère « rūmiyya »?

personnellement confirmation des faits, la concubine, Dahriya, s'étant elle-même présentée comme la femme du prélat. Théodore se rendit alors devant les autorités civiles et, déchirant sa ceinture [33], fit profession d'islamisme. La première réaction officielle fut de lui accorder une gratification de 50.000 dirham, mais le vizir ʿAlī b. ʿĪsā, en ayant eu connaissance, fit diminuer la somme jusqu'à 5.000 dirham, disant: « Dans l'impiété (le christianisme) celui-ci était ascète (?), il faut qu'il le soit encore plus dans l'Islam ». On sait que ʿAlī b. ʿĪsā avait des tendances soufies et essayait de faire appliquer une politique d'austérité.

Remarquons au passage la mention, ici par Mārī, du nom d'Ibn ʿĪsā. Il s'agit du fameux vizir dont Bar Hébraeus dira qu'il fut l'ennemi déclaré du patriarche Abraham. Le rapport avec Ibn ʿĪsā permet de situer l'épisode de l'apostasie de Théodore. Comme le vizir fut exilé de 908 à 913, et qu'il semble peu probable qu'il faille reculer l'événement jusqu'à cette dernière date [34], c'est donc dès le début du catholicat d'Abraham, en 907 ou en 908, que la crise du malheureux métropolite du Bét̲ Garmaï connut son dénouement officiel.

Plus tard, un billet imprudent prouvant la participation de l'ex-Théodore à une révolte armée du Šahrzūr, partie de son ancienne éparchie, lui valut la suppression de sa pension [35]. Bien qu'il ait pratiqué la médecine à Bagdad, à Bāb al-Nūbī al-Šarīf [36], le renégat était pratiquement réduit à la mendicité. On le vit [37] plusieurs fois en pleurs dans l'église de la Vierge, église du patriarcat à Dār al-Rūm.

Abraham fut très affecté par la défection du métropolite, avec lequel il semble avoir été lié par les liens d'une amitié ancienne (n'étaient-ils pas tous les deux du Bét̲ Garmaï?). On rapporte une rencontre entre les deux hommes, probablement dans l'église de la Vierge. Le patriarche était en train de prononcer l'oraison funèbre d'Īšōʿ, docteur des ʿIbādites, c'est-à-dire des

(33) Signe d'abjuration du christianisme, *cf.* Ḥabīb Zayyāt, *Simāt al-naṣārā wa-l-yahūd fī l-islām*, dans *al-Mašriq* XLIII (1949) 161-252 (205-206).

(34) Ceci semble confirmé par le fait que l'épisode raconté ensuite par Māri (si celui-ci suit à peu près l'ordre chronologique) se place en 913.

(35) Par ʿAli b. al-Ḥusayn.

(36) Mārī, p. 89.

(37) Témoignage d'Elie, évêque d'al-Anbār.

chrétiens originaires de Ḥīra, qui formaient une partie de la communauté du Dār al-Rūm. C'est à ce moment que Théodore entra. Quand Abraham l'aperçut, sa voix s'étrangla dans les sanglots et il ne put continuer son discours. Tout le peuple pleura avec lui ([38]).

Chaque mois, le catholicos faisait donner au malheureux un demi boisseau de farine.

Le drame se termina misérablement, l'ancien métropolite mourut sur la voie publique.

Les Grecs de Samālū.

Le sens politique d'Abraham apparaît encore dans l'affaire de la nomination d'un catholicos melkite pour leur église de Samālū, voisine du patriarcat nestorien. Comme j'ai étudié ailleurs cette histoire ([39]), je me contente d'en retracer ici les grandes lignes.

Les Melkites s'étant multipliés à Bagdad, surtout parmi les prisonniers libérés, ils voulurent avoir un chef ecclésiastique de rang égal à la hiérarchie locale. C'était empiéter sur les privilèges tacites que le catholicos nestorien se considérait comme seul à détenir. Ayant maintenant eux aussi dans leurs rangs des médecins et des secrétaires (le transfuge 'Abd Allāh était-il encore là?), les « Rūm » pensèrent avoir des chances d'arriver à leurs fins. Espérant d'abord mettre les Nestoriens devant le fait accompli, leur patriarche, Élie Ier, venu à Bagdad, voulut procéder de nuit au sacre de l'hiérarque pour Irénoupolis (Madīnat al-Salām, Bagdad). Mais Abraham veillait. Ayant soudoyé le portier lui-même de l'église de Samālū, il fut prévenu, et ses sbires arrivèrent à temps pour arrêter la cérémonie, semble-t-il, avant le sacre proprement dit.

Un tel geste prouvait déjà que le patriarche nestorien se sentait fort. Il fallut encore beaucoup de manœuvres ([40]), et pro-

([38]) Témoignage de Yūḥannā 'Īsā b. al-Mudawwab.

([39]) Dans *Rūm à l'est de l'Euphrate*, *Le Muséon*, 90, 1977, p. 365-420.

([40]) D'autant plus que le calife al-Muqtadir, au jugement même d'Ibn al-Furāt (dans *K. al-Wuzarā'*. cité par D. Sourdel, *Arabica*, V, 1958, p. 223-227), était un personnage très indécis, se ralliant à la dernière opinion exprimée devant lui.

bablement aussi beaucoup de pots-de-vin (41), pour obtenir la sanction juridique officielle, interdisant à l'avenir l'établissement d'une hiérarchie parallèle. Bien qu'on eut été alors sous le vizirat de 'Alī b. 'Īsā, lequel ne faisait pas mystère de son peu de sympathie pour les chrétiens, et pour le patriarche en particulier, le résultat fut en faveur d'Abraham. On devine encore ici la mystérieuse protection très haute dont Abrāza jouissait (42).

Dénouement de la crise: le vizir infligea une amende à Élie, à qui il fit signer un engagement, reconnaissant qu'il ne lui était absolument pas permis de porter le titre de catholicos à Bagdad, ni d'y établir un évêque résidentiel. Al-Muqtadir conféra alors à Abraham, en 913, une patente instaurant un rapport de précédence entre le catholicos nestorien et les autres hiérarchies, « jacobite » et melkite.

Les « droits » du patriarche.

Abraham, que nous venons de voir défendre son titre, dut aussi défendre ses « droits ». Ceci apparaît dans un épisode qui se passa sous al-Rāḍī, après 933, donc vingt ans plus tard. C'est l'affaire du défunt Abū Bišr 'Abd Allāh b. Farağawayh (43).

Dans son testament, cet homme de confiance nestorien d'Ibn al-Furāt avait stipulé que 7.000 dinars seraient versés au patriarche au titre de ses œuvres pies. La veuve ayant récusé la dette, le patriarche riposta en interdisant les cérémonies religieuses pour le défunt. De peur d'encourir l'ire du patriarche, aucun membre du clergé n'osa enfreindre son ordre, sauf un simple šammās (diacre), appelé Mūsā, lequel, appartenant à la « maison » du défunt, s'était trouvé pris entre deux loyalismes.

(41) Bar Hébraeus dit que le patriarche versa un total de 30.000 dinars de « commissions » pour cette seule affaire, B.H., II, col. 237.

(42) La famille du médecin nestorien Ġālib (†900, PASSION, I, p. 189) fournissait les nourrices du palais, notamment au fils de Šaġab (*Ibid.*, p. 447), en plus des secrétaires aux émirs « grecs », *v.g.* Daniel b. 'Abbās (*Ibid.* p. 469) et Sa'dūn. On mentionne également les secrétaires nestoriens Ibrāhīm b. Ayyūb, Abū Ḥusayn Sa'īd b. Ibrāhīm Tustarī, Abū Manṣūr 'Abd Allāh b. Ğabr, Abū 'Amr Sa'īd b. Farruḫān, etc.

(43) PASSION, I, p. 465, 490, 491, avait déjà rétabli le nom, lu par GISMONDI « Abū » ou « Ibn Farğūna »; cf. également VIZIRAT, p. 407, 509,

Il accepta enfin de faire les absoutes. Mal lui en prit; l'irascible Abraham lui signifia son déplaisir et le livra au « bahutage » des étudiants de l'École Patriarcale. Devant cette furie, la veuve d'Ibn Farağawayh se réfugia auprès de la mère du vizir (et médecin?) Abū 'l-Ḥasan b. al-Muqallad (44). Sans se laisser impressionner par une si haute protection, et décidémment sûr de lui, le patriarche rassembla moines, étudiants et prêtres de Bagdad, et vint s'asseoir à la porte du vizir. Tout ce qu'il y avait de secrétaires et de médecins nestoriens se joignit à eux en une manifestation bruyante. Enfin arriva celui qui pouvait introduire le catholicos chez le vizir, le tout-puissant secrétaire Ibn Sanğalā, que nous retrouverons dans un instant. Le patriarche put donc pénétrer au tribunal de « Justice d'Etat », juridiction califale alors déléguée au vizir (45).

La plainte du prélat fut rapidement entendue. La veuve fut expulsée de son asile et « livrée » au patriarche, jusqu'à ce qu'elle ait acquitté toute sa dette.

Ibn Sanğalā.

Quel était donc ce personnage qui pouvait entrer ainsi chez le vizir du Rāḍī, entre 934 et 936 (46), et lui imposer de recevoir le patriarche? Les *Aḫbār al-Rāḍī* le font bien connaître (47), et nous font deviner de quels appuis le catholicos devait jouir, du moins dans la dernière partie de son règne.

(44) Peut-être faut-il lire: Ibn Muqla?, cf. D. SOURDEL, *s.v.*, dans *E.I.*², III, 1971, p. 910-911. — Ibn Muqla fut vizir du Rāḍī du 27 mai 934 au 11 avril 936, VIZIRAT, p. 483-490. — PASSION, I, p. 491, suggère d'y voir Sulayman b. al-Ḥasan b. Maḫlad. — Il y a bien un Ibn Maḫlad, resté chrétien, appelé Abū 'l-Ḥasan (ʿAbdūn), mais il ne fut jamais vizir, L. MASSIGNON, *La politique islamo-chrétienne des Scribes nestoriens de Deir Qunna à la cour de Bagdad au IXe s.*, dans *Opera Minora*, Textes recueillis par Y. MOUBARAC, Beyrouth 1963, t. I, p. 250-257 (252).

(45) « Des abus », VIZIRAT, II, p. 640-649.

(46) Il avait déjà joué un certain rôle dans l'histoire des Grecs de Samālū, en 913.

(47) ṢŪLĪ, tr. fr., t. I, p. 54, 107, 142-143, 153, 159-160, 189, 216, 227-228, 230; t. II, p. 18, 27, 117.

Abū 'l-Ḥasan Sa'īd b. 'Amr (ou 'Amrūn) b. Sankalā (le Syncelle), ou Sanğalā, déjà secrétaire du Rāḍī avant son califat, fut nommé, en 935, secrétaire particulier des deux fils du calife et, la même année, contrôleur du Ministère des Dépenses. Il eut alors l'art de « se faire des amis avec le Mammon d'iniquité », s'assurant à lui-même toutes sortes d'avantages, surtout pécuniers, mais en même temps intervenant pour faire diminuer les amendes des autres, tel Ibn 'Abdūs ou Aḥmad b. 'Alī. Il se garantissait ainsi des protections en cas de retournement de la situation, quand par exemple le second redevint vizir en 941.

Comme « al-Rāḍī ne faisait que ce que voulait Ibn Sanğalā », celui-ci put rendre de grands services aux chrétiens, et au patriarche Abraham. Le beau frère d'Ibn Sanğalā, Abū 'l-Qāsim 'Alī b. Ya'qūb, occupa lui aussi des postes importants.

En plus de l'affaire des droits du patriarche, vers 933, on voit Ibn Sanğalā, le 7 décembre 937, pendant la vacance du siège patriarcal après la mort d'Abraham, obtenir du calife, même en face d'une émeute populaire, la punition d'un musulman, al-Ḥawāğibī, qui s'était emporté contre l'oncle maternel du secrétaire, un « chrétien honorablement connu » appelé Abū 'Amr b. Šurayh. Comme le note Marius Canard, pendant cette vacance ce fut Ibn Sanğalā qui fut le véritable chef de la communauté nestorienne [48].

Les droits d'héritage.

Il y a longtemps que l'Etat (c'est-à-dire ses commis) essayait de grapiller au passage les droits des héritiers chrétiens, droits non couverts par la loi coranique; mais surtout les héritages des fonctionnaires disgrâciés étaient convoités par les gens en place. Les chrétiens eux-mêmes jouaient volontiers des différences entre leur propre droit coutumier en cette matière et le droit musulman, si ce dernier se trouvait les avantager. Pour éviter cette tentation, le prédécesseur d'Abraham, Jean b. al-A'rağ, avait légiféré sur la question, rapprochant le droit chrétien du droit musulman [49].

[48] Il fut également la vedette (avec le médecin Sinān b. Ṯābit al-Ṣābī) dans l'élection du successeur d'Abraham, Emmanuel; MĀRĪ, p. 94-98; ṢALĪBĀ, p. 84-91; B.H., III, col. 246-248.

[49] MĀRĪ, p. 88. — Sur la question en droit chrétien, cf. W. SELB,

Mais, restait le danger « officiel ». D'après L. Massignon ([50]), au début du règne d'Abraham, en 908/909, le vizir Ibn al-Furāt supprima le droit d'héritage des chrétiens. La décision faisait partie de tout un ensemble de mesures vexatoires à leur encontre, remettant en vigueur les ordonnances signées jadis par al-Mutawakkil ([51]): interdiction aux chrétiens (et aux juifs) d'exercer d'autres professions que la médecine et la banque, ordre de porter des signes distinctifs: habits de certaines couleurs, rouelle, etc. ([52]). Heureusement, ces mesures restèrent lettre morte.

Il est difficile de préciser quand eut lieu la réclamation d'Abraham, ni quel fut le vizir impliqué ([53]), car l'intervention officielle est prudemment présentée de façon anonyme dans le texte de Mārī. En tout cas, Abraham produisit un décret d'al-Muʿtaḍid, de la main de ʿUbayd Allāh b. Sulaymān ([54]), rétablissant ce droit. Le vizir contemporain d'Abraham, quel qu'il soit, n'eut qu'à s'incliner et à confirmer d'un nouveau décret les droits d'héritage des chrétiens.

D'après L. Massignon, ce serait seulement en décembre 923 que le vizir Ibn al-Furāt lui-même, alors à son troisième et dernier terme de charge (il devait périr peu après), rétablit « de façon dérisoire » les droits d'héritage des chrétiens.

Simoniaque.

Un des plus grands reproches que l'on fait à Abraham Abrāza est son avidité pour l'argent, avidité allant jusqu'à la simonie passive et active.

ʿAbdīšōʿ bar Bahrīz, Ordnung der Ehe und der Erbschaften Vienne, 1970 et H. KAUFHOLD, *Das dem nestorianischen Katholikos Johannes V bar Abgārē zugeschriebene Rechtsbuch*, Munich, 1971.

([50]) Dans *Opera Minora*, I, p. 254, hélas! sans références.

([51]) Texte dans A. FATTAL, *Le statut légal des non-Musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth, 1958, p. 101-102.

([52]) Yūsūf IBN TAĠRĪBIRDĪ, *Al-Nuǧūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wa-l-Qāhira*, Le Caire 1964-1972, t. III, p. 165; autres sources citées par A. FATTAL, p. 103 et 253. — En 295/907, un chrétien, Nāsir (ou Yāsir), au service du chambellan Yūnis, fut mis à mort, IBN NAQQĀŠ, dans *Journal Asiatique*, 1851, p. 455.

([52]) L. MASSIGNON dit que le droit fut « revendiqué encore en 319 ou 321 (931-933 H.) non sans véhémence par le patriarche Abraham » (*l.c.* à la note 50).

([54]) Vizir de 892 à 901.

Passive, lors de sa propre élection, active quand il s'agissait de nommer des candidats au sacerdoce, et surtout à l'épiscopat.

On cite à ce propos la nomination, en une seule année, de trois métropolites pour Nisibe. A cette occasion, il « se fit donner cent mille zūzé pour le premier, autant pour le deuxième, et soixante dix mille pour le troisième ». On ne peut nier le fait (55), mais on peut dire à la défense du patriarche que la pratique était générale à son époque. Si son prédécesseur, Ibn al-A'rağ, avait pu promettre à son élection (et il avait tenu sa promesse) de ne pas accepter de pots-de-vin pour les ordinations et les sacres, cela voulait simplement dire qu'il se trouvait à ses côtés des laïcs assez généreux pour faire entendre à sa place aux oreilles des puissants ces « prières sonnantes et trébuchantes qu'ils comprennent si bien », comme l'écrivait jadis Īšō'yāb III.

Quant au cas que l'on reproche à Abraham, ce n'est pas de sa faute si le siège de Nisibe a eu besoin de trois nominations en un an, les deux premiers élus ayant été rapidement éliminés par la mort ou la maladie. On ne pourrait monter le cas en épingle que si Abraham avait fait comme son contemporain, le vizir al-Ḫāqānī, lequel, en l'espace de vingt jours (56), nomma *et révoqua* successivement sept préfets!

On pourrait également citer, parmi les patriarches, tel ou tel qui fut plus ingénieux qu'Abraham pour se procurer de nouvelles ressources, Jean VI b. Nāzūk, par exemple (1012-1016), qui, en plus de son couvent d'origine, accorda le « privilège » de l'exemption à quatre couvents riches (57), dont il s'attribuait ainsi l'administration directe...et les revenus.

Mais il est impossible de blanchir entièrement Abraham en ce domaine. Les chroniques ont encore retenu une anecdote prouvant sa rapacité, à moins que ce ne soit son zèle jaloux pour sa communauté: « Quand 'Alwān, secrétaire de Yūnis (58), revint de Damas, il se rendit d'abord à la résidence du catholicos. Celui-ci

(55) Cf. mon, *Nisibe métropole syriàque orientale*, C.S.C.O. Subsidia t. 54, Louvain 1977, p. 87.

(56) VIZIRAT, p. 397.

(57) EBEDJESUS metropolita Sobae et Armeniae, *Collectio Canonum Synodicorum* ex chaldaicis Bibliothecae Vaticanae codicibus sumpta et in latinam linguam translata ab Aloysio ASSEMANO, dans *Scriptorum veterum nova collectio* ab A. MAIO edita, t. X, Romae 1838, p. 134.

(58) Le chambellan rencontré en 908?

lui en interdit l'entrée pendant toute une journée. Deux amis du secrétaire, Abū 'Umar, père de Mattā, et Abū 'l-Farağ Isrā'īl b. 'Īsā, secrétaire du Yaqṭānī, se chargèrent de transmettre au patriarche l'étonnement de la victime pour cette interdiction. « Comment, lui fit dire Abraham, tu vas en Egypte et en Syrie et tu achètes pour 15.000 dinars de propriétés pour les églises des Melkites, et tu en dépenses seulement 10.000 pour les Nestoriens ! Par Dieu, tu n'entreras pas chez moi tant que tu ne m'auras pas apporté 10.000 dinars, pour que je sois avantagé par rapport aux Melkites ». L'affaire fut arrangée pour 5.000 dinars, et le coupable repentant fut admis en présence du susceptible patriarche.

Les ennemis d'Abraham.

Il est évident qu'un homme au caractère aussi tranché devait avoir, à côté d'amis dévoués, des ennemis féroces.

Les textes en ont retenu deux. Le premier est Abū Isḥaq Muḥammad b. Aḥmad al-Iskāfī, dit al-Qarārītī [59]. Surprenant un jour le patriarche en train de compter une grande quantité de zūzé et de dinars, il lui jeta à la figure: « Ton habit est celui de Simon (Pierre), ton comportement celui de Simon (le Magicien) [60]. Je ne te reconnais plus comme catholicos ». Chacun ayant déclaré l'autre anathème, il s'en suivit une brouille que le catholicos n'avait quand même pas intérêt à voir se prolonger. Il demanda à ses amis les secrétaires d'essayer de fléchir Abū Isḥāq, mais en vain. Heureusement, Abraham était mort quand al-Qarārītī devint vizir, en 941.

L'autre ennemi, celui-ci plus puissant, fut 'Alī b. 'Īsā al-Ğarrāḥ, deux fois vizir sous al-Muqtadir (913-917 et 927-928) [61]. D'après Bar Hébraeus, ce vizir portait une véritable haine au patriarche et fit tout ce qu'il put pour faire supprimer ses privilèges.

(59) Alors secrétaire de Muḥammad b. Yāqūt, VIZIRAT, p. 484; ṢŪLĪ, II, p. 27.

(60) Dans B.H., II, col. 241 qui l'appelle Ibn Avan (?), on lit: « Le siège est [celui] de Siméon, les œuvres [celles] de Simon ». Le sens est le même.

(61) *E.I.*², I, 1960, p. 397-399, *s.v.*, par H. BOWEN; PASSION, I, p. 455-461 (il l'appelle un « forban fiscal »). — Abraham n'est pas nommé une seule fois dans *The Life and Times of 'Alī ibn 'Īsā*, de H. BOWEN, Cambridge, 1928.

On connaît la conversation désastreuse des deux hommes, quand le vizir demanda: « Quels sont les chrétiens qui communient avec des cuillers? », et que le patriarche répondit: « Tu sais bien que ce ne sont pas les Nestoriens », insinuant peut-être l'origine chrétienne de la famille al-Ǧarrāḥ. Ce serait cette réponse blessante qui aurait été à la base de l'inimitié entre le vizir et le catholicos. De ce fait, dit Bar Hébraeus, « les chrétiens haïssaient le patriarche parcequ'à cause de lui le vizir les haïssait ».

Décidément, le tableau devient de plus en plus noir. Il n'est pas impossible d'ailleurs que le poids des ans et la longueur de la charge, dans des circonstances aussi difficiles, aient rendu le vieil autocrate de plus en plus insupportable.

Activité pastorale.

Les chroniqueurs ont tellement de traits défavorables à raconter au sujet d'Abraham qu'il ne leur reste plus de place (Mārī l'avoue) pour mentionner le « grand nombre de savants, de gens vertueux, de bons conseillers » qui entouraient le patriarche, et dont l'activité devrait figurer dans le bilan de son règne. On ne dit pas non plus si Abraham lui-même eut une activité littéraire ou scientifique.

En fait, on ne lui connait qu'une œuvre liturgique. On a vu les deux *qanōné* qu'il introduisit dans la liturgie de la messe après la défection de ʿAbd Allāh b. Šamʿūn. Bar Hébraeus lui attribue encore la réforme d'un point de l'ordo: « Jusqu'à son temps, tous les samedis et dimanches de Carême, les Nestoriens, comme tous les autres chrétiens offraient le sacrifice à la troisième heure, puis rentraient chez eux et déjeunaient. Comme on fit savoir au patriarche que certains, après avoir reçu la communion, sortaient aux jardins et faisaient bonne chère et buvaient, le catholicos interdit de célébrer le sacrifice avant les vêpres les samedis et dimanches de Carême ». Cette innovation était suivie par les Nestoriens jusqu'au XIIIe siècle, dit Bar Hébraeus; elle l'est encore aujourd'hui [62].

[62] Assemani, dans *B.O.*, II, p. 441 et III.I, p. 523, 531, remarque que le Pseudo-Georges d'Erbil attribue ce changement à Īšōʿyāb III et ignore Abraham. Cf. *Expositio Officiorum Ecclesiae*, trad. R. J. Connolly, Paris 1911-1915, *C.S.C.O.*, I, p. 143-146; II, p. 5-6.

Peut-être cette petite réforme était-elle contenue dans un ouvrage que Ṣalībā attribue à Abraham, le *Kitāb al-Zahārīn* (*Kṯāwa d'Zuhārē*), c'est à dire le *Livre d'instructions*, le mot s'employant surtout en matière de liturgie ([63]).

Déclin.

Le règne d'Abraham avait connu de nombreuses crises; comme le dit Mārī: « De son temps, les États furent bouleversés ». En dehors des remous religieux (on se souvient du supplice d'al-Ḥallāğ en 922), les troubles et même les émeutes n'étaient pas rares à Bagdad, notamment en 921 à cause de la hausse des prix. L'an 924 se distingua par les violences exercées par al-Muḥassin, fils du vizir Ibn al-Furāt, au point que cette année fut appelée « année de perdition » ([64]).

En 933, un chrétien, Isḥāq b. ʿAlī al-Qunnā'ī, fut convoqué au palais par al-Qāhir, sous prétexte de lui confier l'administration, quitte à laisser à un musulman le titre de vizir. En fait, on le fit arrêter ([65]).

A toutes ces difficultés s'ajoutent maintenant pour le patriarche les infirmités de l'âge, qui le rendaient de plus en plus acariâtre. Ainsi raconte-t-on que, deux ans avant sa mort, donc en 935, sa vue ayant beaucoup faibli, il essayait pourtant de cacher la vérité, et continuait à descendre à la nef des fidèles leur distribuer la communion.

Un jour, son disciple Hārūn b. Ibrāhīm, se fit connaître en entrant, lui disant: « Je suis ton disciple, Hārūn ». Le vieux patriarche se fâcha, et le maudit parce qu'il avait découvert son infirmité.

Il eut encore de nombreuses querelles, notamment avec ses évêques: Élie, évêque d'al-Anbār, par exemple, futur candidat à sa succession, qui cessa plusieurs fois de proclamer le nom du patriarche aux diptyques ([66]); Luc, métropolite de Mossoul, éga-

([63]) G. GRAF, *Verzeichnis Arabischer Kirchlicher Termini*, *C.S.C.O.*, vol. 147, *Subsidia* 8, 1964, p. 55.

([64]) VIZIRAT, p. 421, 425, etc.; HILĀL, p. 223-227, donne la liste des amendes infligées par al-Muḥassin.

([65]) VIZIRAT, p. 478.

([66]) Élie avait professé que le Christ n'avait pas participé à l'Eucharistie pendant la dernière Cène. (S. Thomas d'Aquin connaissait cette

lement, qui lui refusa une demande non précisée. Le patriarche le frappa de suspens, mais la sentence ne fut pas promulguée.

On ne sait quand le vieux despote se coucha pour sa dernière maladie ([67]). Il mourut le sixième dimanche des semaines des Apôtres, 13 šaʿbān 325 H., 26 juin 937.

Appréciation du règne.

Abraham avait dirigé le patriarcat pendant presque 32 ans. Après tout ce qu'on a dit de lui: autoritaire, colérique, cupide, simoniaque, que sais-je encore, on s'attend à ce que les chroniqueurs soient sévères quant à l'appréciation globale de son gouvernement.

C'est justement le contraire qui arrive. Les deux chronographes de sa « nation » s'entendent pour reconnaitre à son règne un bilan largement positif: « Il fut parmi les lions dans son administration, écrit Mārī; il prodigua l'argent pour établir son pouvoir et son prestige », et Ṣalībā, qui dit qu'il « ne reculait devant rien, à cause de la force de son opiniâtreté », répète deux fois qu'il « était de bon jugement et de bon gouvernement » et qu'il « gouverna le siège de façon excellente ».

En effet, même ses défauts n'étaient que le revers de ses grandes qualités, bien nécessaires dans le milieu de requins, vizirs ([68]), secrétaires, ou même évêques, dans lequel il vivait. Entre son prédécesseur, l'ascète Ibn al-Aʿraǧ, et son successeur l'avare-visionnaire Emmanuel, Abraham fait figure de « dur »; c'était une des façons possibles d'établir le « pouvoir » et le « prestige »

---

opinion, *Somme Théologique*, III, 81,1; les éditions citent les *quidam* qui l'ont soutenue). Il abjura son erreur devant Abraham l'année 310 de l'Hégire qui commenca le 1er mai 922 de l'ère chrétienne, *La Chronographie d'Elie Bar Šinaya Métropolitain de Nisibe*, Traduite par L. J. DELAPORTE, Paris 1910, p. 125. L'*Apologie* d'Élie est perdue. Ses *Centuries* font de lui le seul auteur mentionné dans les manuels de *Littérature Syriaque* pendant tout le règne d'Abraham, *v.g.* A. BAUMSTARK, *G.S.L.*, p. 237-238.

([67]) Dont son futur successeur Emmanuel eut la vision dans son couvent d'Abū Yūsif, à Balad, près de Mossoul, ṢALĪBĀ, p. 88.

([68]) On peut remarquer que si M. Sourdel appelle notre période la « grande époque » du vizirat, c'est plutôt par l'importance prise par la charge que par les résultats pratiques que tous les titulaires, même les plus grands, purent réaliser.

du patriarcat, et de faire respecter sa communauté, dans une société violente où, comme le disent les proverbes de Mossoul: « le fort mange le faible », et « l'âne bas, tout venant monte dessus ».

Si Abraham fut « haï » de certains de ses administrés, qui peut-être ne se rendaient pas compte des difficultés qu'il rencontrait à son niveau, l'histoire ne peut le condamner sans lui accorder le bénéfice des circonstances atténuantes.

Une autre conclusion se dégage peut-être de la présente étude: Si l'on veut se faire une idée des règnes des patriarches nestoriens, on ne peut les abstraire de l'époque où ils ont vécu. Ceci était déjà vrai du temps des Sassanides, ce le fut plus encore du temps des Abbassides, du moins depuis que Timothée rapprocha le patriarcat du trône califal en l'établissant à Bagdad. C'est dans cette perspective que l'histoire du patriarcat syriaque oriental ([69]) devrait être reprise, en éclairant les sources chrétiennes par les sources arabes musulmanes.

B.P.7227 fr. Jean Maurice FIEY
Beyrouth, Liban

([69]) A part la brève synthèse du Cardinal TISSERANT dans le *D.T.C.*, *s.v. Nestorienne* (*Eglise*) et, pour le droit, celle de M. J. DAUVILLIER dans le *D.D.C.*, *s.v. Chaldéen* (*droit*), on ne dispose pas encore d'une étude d'ensemble sur l'Eglise du califat, omeyyade, et surtout abbasside. Pour cette dernière période (33 patriarches et 35 califes), on ne possède que des monographies sur tel ou tel « grand » patriarche. Retrouvera-t-on jamais le troisième volume de *Kaldū wa Aṯūr*, où Addai Scher avait, le premier, traité le sujet?

OCP, XLIV (1978) 442-462

The Byzantine Use of the Title Pantocrator

The Greek word Pantocrator in the vocabulary of the Byzantine art historian is a term commonly used but imprecisely defined (*). It made its way into the language of Byzantinists in the nineteenth century primarily on the evidence of many late and post-Byzantine dome images inscribed with the title Ο ΠΑΝΤΟΚΡΑΤΩΡ. In particular, Alphonse Napoleon DIDRON's discovery and publication of DIONYSIUS OF FOURNA's *Painter's Manual* (1) following his trip to Greece in 1839 have contributed much to the modern interpretation of the Pantocrator. What most impressed Didron about Byzantine, as opposed to Western, medieval art, was its apparent immutability. Accordingly, DIONYSIUS's *Painter's Manual* was considered a valuable document that preserved intact a very ancient tradition. We know now, of course, that it is a rather late compilation and, to a great extent, reflects late Byzantine practices. In his instructions on how to paint a cupola Dionysius says that an image of Christ should be represented blessing and holding the gospel to his chest and inscribed IC XC Ο ΠΑΝΤΟΚΡΑΤΩΡ (2). This is exactly

(*) This article is part of my Ph.D. dissertation submitted in 1975 to the Institute of Fine Arts, New York University. For their help in that undertaking, I am particularly indebted to Professors Hugo Buchthal and Thomas Mathews.

(1) This was first published by DIDRON in *Manuel d'iconographie chrétienne grecque et latine, une introduction et des notes par M. Didron, traduit du manuscrit byzantin "Le Guide de la Peinture" par le Dr. Paul Durand* (Paris, 1845, reprinted in New York, 1963) in which he describes his visit to Greece, his perception of Byzantine art and his adventures trying to obtain a copy of *The Painter's Manual*.

(2) DIONYSIUS OF FOURNA, *Ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς τέχνης*, ed. A. PAPADOPOULOS-KERAMEOS (St. Petersburg, 1909), p. 215. The *Er-*

what Didron saw, particularly among the later churches at Meteora and Athos. It was, therefore, a natural assumption that all cupola images of Christ should be called the Pantocrator, even though they were not always so designated.

The use of the title Pantocrator quickly grew beyond its primary attachment to the dome image into a generic name applied to almost any image of the mature Christ (3). This happened, in part, because the facial type of the dome Pantocrator, a bearded image with longish hair parted in the middle, often separated by a lock or two on the forehead, is the same as the vast majority of Byzantine images of Christ. It is the type that first appears in the sixth century as, for instance, on the famous icon from Sinai, and gains great prominence on the coins of Justinian II (4). Another cause of the transferral of the cupola title to other images is the implication of the name itself—"the all ruler". Pantocrator appeared a suitable designation for the many

---

meneia has recently been translated in English by Paul HETHERINGTON, *The Painter's Manual of Dionysius of Fourna* (Middlesex, 1974). While the *Ermeneia* was probably compiled during Dionysius's second visit to Mount Athos in 1730-1734 (HETHERINGTON, p. II), there already existed a tradition of such written texts of which Dionysius was aware. There are a number of manuscripts both earlier and later than Dionysius's *Ermeneia* which are related but not identical with it (PAPADOPOULOS-KERAMEOS, pp. κε'-λβ'). However, as long as we have no critical edition of *Ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς τέχνης*, Dionysius cannot be used as a reliable witness to earlier practices.

(3) For example, the latest survey on Byzantine art, J. BECKWITH, *Early Christian and Byzantine Art* (London, 1970) where, in addition to the more common use as a term for the dome image, Pantocrator is used to describe the bust image at Castelseprio (fig. 135), the bust image at S. Apollinare in Classe (p. 54), the standing figure of Christ on a jasper in the Victoria and Albert Museum (fig. 164), and a standing image on a silver gilt and enameled book cover in the treasury of the Great Lavra on Athos (fig. 182). BECKWITH incidentally translates Pantocrator erroneously as "Creator of All" in his glossary (p. 190). Κρατεῖν means to rule, not create.

(4) The Christ icon from Sinai is invariably described as the Pantocrator, see M. CHATZIDAKIS, "An Encaustic Icon of Christ at Sinai", *The Art Bulletin*, 49 (1967), p. 197, and Kurt WEITZMANN, *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai: The Icons*, I (Princeton, 1976), p. 13ff. WEITZMANN, also refers to the second type of Christ, the short-haired version used on the coins of Justinian II, as the Pantocrator (p. 26).

images of Christ with imperial overtones, as, for example, Christ enthroned in the lunette above the imperial door of Hagia Sophia(5).

But is this wholesale use of the title Pantocrator within the Byzantine tradition? And if it is not, might it not be misleading to use so precise a term in so vague a way? Furthermore, how old is the Byzantine custom of calling the dome image the Pantocrator? The examples that Didron saw were all quite late. In order to define this much used word more clearly we must first establish what the Byzantines understood by the title Pantocrator. This can only be done through an examination of both the literary and visual sources.

Before investigating the images actually titled Pantocrator, some facts about the word itself should be noted that have been presented in a study by Carmelo CAPIZZI (6). First, Pantocrator has been consistently mistranslated as almighty or omnipotent. This error stems directly from the Latin translation of Pantocrator as omnipotens, particularly in the Creed—"Credo in unum Deum patrem omnipotentem",—which in English is then translated as "I believe in God the Father almighty". Pantocrator does not mean almighty, but all ruler. Only the Slavic languages preserve the original Greek meaning. Secondly, the definition of Pantocrator by the early Christian Fathers was elaborated so that it carried several meanings beyond the literal translation of all ruler. Pantocrator was also defined as he who contains or encompasses all and he who preserves or sustains all. This multilayered definition remained current throughout the Byzantine period (7). Finally, as CAPIZZI points out, Pantocrator in the

(5) C. DIEHL, *Manuel d'art byzantin* (Paris, 1910) p. 231. This kind of widespread application of the name Pantocrator produces such misleading titles as G. STEIGERWALD, "Christus als Pantokrator in der untersten Zone der Langhausmosaiken von S. Apollinare Nuovo, Ravenna, *Tortulae; Studien zu altchristlichen und byzantinischen Monumenten* (Rome, 1966), pp. 272-284.

(6) Carmelo CAPIZZI, S. J., *ΠΑΝΤΟΚΡΑΤΩΡ* (Rome, 1964) [Orientalia Christiana Analecta, 170]. In addition to his analysis of the word, Capizzi also discusses images of the Pantocrator, but he uses the title very broadly for a bewildering array of images, some 559 in the index, including a number of western medieval "Pantocrators". His book is reviewed by Klaus WESSEL, in *BZ*, 58 (1965), p. 141 ff., and by J. MYSLEVIC in *Byzantinoslavica*, 27 (1966), p. 427 ff.

(7) See THEOPHILUS OF ANTIOCH, *Ad Autolycum* I, 4 (PG 6, 1029);

liturgy and hymns generally refers to God the Father rather than Christ (8). In the case of images the addition of the inscription $\overline{\text{IC}}$ $\overline{\text{XC}}$ makes clear that the title refers to the second person of the Trinity (9). But the choice of a title usually reserved for the Father would suggest that the label is intended to stress the divine nature of Christ.

Now, let us examine those images actually labeled Pantocrator, followed by the literary sources that specifically mention the title as a name for an image. Only by this strict methodological approach can we determine the Byzantine use and interpretation of the title. CAPIZZI and particularly K. WESSEL noted a number of labeled Pantocrators (10). Although their inventory can be somewhat expanded, it is a surprisingly small number considering the wide modern application of the title. No doubt more examples will turn up, but probably not many. The following annotated list stops with the fifteenth century by which time the title becomes very popular.

1. Several mid-twelfth century seals from the Pantocrator Monastery in Constantinople belonging to the first abbot, Joseph Hag-

---

GREGORY OF NYSSA, *Contra Eunomium*, II (PG 45, 524); DIONYSIUS THE AREOPAGITE, *De divinibus nominibus*, X (PG 3, 936-7); SYMEON OF THESSALONIKI, *Expositio sacri symboli* (PG 155, 757), and *Expositio de sacri symboli vocibus et dictis* (PG 155, 805).

(8) CAPIZZI, *op. cit.* (n. 6), chapters IV and VIII.

(9) Also, both Origen and Athanasius point out that Pantocrator refers to Father and Son, citing Apocalypse 1:8, "thus saith the Lord God which is and which was and which is to come, the Pantocrator. For who else was He which is to come than Christ?" ORIGEN, *de Principiis* I, ii, 10, ed. P. KOETSCHAU (Leipzig, 1913); V, p. 42 (*de Principiis* is preserved for the most part only in RUFINUS's Latin translation. As usual παντοκράτωρ is rendered as *omnipotens*). Also ATHANASIUS, *Epist. ad Serapionem* 2 (PG 26, 611).

(10) CAPIZZI, *op. cit.* (n. 6), p. 195, and K. WESSEL in *Reallexikon zur byzantinischen Kunst* I (1963), col. 1014 ff; and an article on the Pantocrator, *Das Bild des Pantokrator*, in *Polychronion* (Heidelberg, 1966) [Festschrift for Franz DÖLGER], p. 521ff. WESSEL carefully examined the small list of labeled Pantocrators, pointing out that there was no one firmly established type of Pantocrator. On this basis, he rightly concluded that the extensive application of the name Pantocrator is terminological negligence. However, WESSEL does not discuss the literary evidence and some of the examples need further evaluation.

ioglykerites, now at Dumbarton Oaks, Washington, D. C. ([11]). On the obverse, Christ is shown standing on a footstool holding a codex. The inscription O ΠΑΝΤ(Ο)ΚΡΑΤΩΡ appears in a semi-circle above Christ's head. The Pantocrator Monastery, according to its typikon composed by the emperor, John II Comnenus, contained an icon of a Pantocrator ([12]). But the typikon tells us nothing about its appearance. Therefore, it is a matter of speculation whether the Pantocrator on the seal is related to the icon of the monastery. In another case, where a large series of eleventh century seals still exists from the Peribleptos Monastery in Constantinople, there are a number of completely different images of the Virgin. On the reverse, two are labeled ἡ Θεοτόκος ἡ Περίβλεπτος, one a bust image with child, the other a full figure without the child. This would seem to indicate that no allusion is intended by the seals to one particular image associated with the monastery ([13]).

2. The apse mosaic at Monreale executed in the 1180's under William II ([14]). Christ appears in bust form with outstretched arms holding an open book that contains inscriptions in Latin and Greek from John 8:12. "I am the light of the world; he who follows me shall not walk in darkness". The entire presentation is very much in the tradition of the other Sicilian apses of Cefalù and the Cappella Palatina, although only the Monreale example is inscribed O ΠΑΝΤΟ-ΚΡΑΤΩΡ. This type of Christ with both arms stretched out is not found in the Greek east. However, it is most certainly a reinterpretation of the Byzantine dome image. The mosaicist has rearranged the arms and drapery of the dome Pantocrator to fit the requirements of the shape of the apse. The existence of the title Pantocrator with a transplanted dome image would suggest, at first glance, that the inscription also was derived from an established Byzantine practice. Yet this conclusion may be too simple. There are no dome images labeled Pantocrator at this early period in Byzantium.

3. A rock crystal amulet in the Benaki Museum, twelfth or thirteenth century ([15]). Christ is depicted as a bust. He is blessing with his right hand, using the most traditional of blessing gestures, in which the last two fingers are brought forward to meet the thumb. The left hand holds the Gospel book from underneath. The drapery

([11]) Dumbarton Oaks 58.106.5633 (see plate 1) and V. LAURENT, *Le corpus des sceaux de l'empire byzantin*, vol. V, 3 (Paris, 1972), no. 1907, and pl. 38 which is Dumbarton Oaks number 60.70.4050.

([12]) *Vid. infra* p. 456 ff.

([13]) LAURENT, *op. cit.* (n. 11), vol. V, 2 (Paris, 1963), nos. 1174-1181.

([14]) Otto DEMUS, *The Mosaics of Norman Sicily* (London, 1949), fig. 61, and Ernst KITZINGER, *The Mosaics of Monreale* (Palermo, 1960), p. 29.

([15]) *Byzantine Art: An European Art* (Athens, 1964), no. 114.

Plate 1.





Seal of Joseph, the first abbot of the Pantocrator Monastery in Constantinople (Dumbarton Oaks, Washington D.C. 58.106.5633).

Plate 2.



Icon of the Pantocrator (Hermitage, Leningrad).

of his cloak is simple, passing from the left arm over the right shoulder under the blessing hand and across the stomach. In the 1964 Athens Exhibition Catalogue the amulet is dated in the eleventh century. However, in a letter to the author, M. Chatzidakis states that he believes the amulet belongs to the twelfth or thirteenth century, while the inscription, he thinks, is a later addition of the thirteenth or fourteenth century. A recent visit to the Benaki has confirmed that the inscription is indeed a later and rather crude addition ([16]).

4. The dedication fresco in the Church of the Resurrection at Dečani, dated 1327-35, located on the east wall of the narthex above the entrance door ([17]). Christ is depicted in bust form blessing with his right arm thrust forward. The left hand holds an open book with an inscription in Old Slavonic, "I am the door, he who enters by me shall be saved" (John 10:9). The inscription Pantocrator is written, Ω ΠΑΝΤΩΚΡΑΤΟΡЪ.

5. A fresco on the southwest pier of the Church of the Resurrection at Dečani (1327-35) ([18]). A standing figure of Christ holds an unsheathed sword across his chest. The figure is inscribed Ο ΠΑΝΤΩΚΡΑΤΩΡ. In addition there is an inscription in Old Slavonic which says that Christ's sword will redeem [our] sins.

6. A third example from Dečani (1327-35) to the right of the apse between the bema and the chapel of St. Nicholas inscribed, like No. 5, Ο ΠΑΝΤΩΚΡΑΤΩΡ ([19]). A colossal, full figure Pantocrator holds an open book inscribed in Old Slavonic, "Come ye blessed of my father" (Matthew 25:34) on the recto page. On the verso page is, "Ask and ye shall receive, seek and ye shall find" (Matthew 7:7). On either side of Christ, the Virgin and John the Baptist are placed on narrow pilasters. Above are an hetoimasia and angels. The Pantocrator is thus part of a large "deesis".

7. A cupola fresco in the Omorphi Ekklesia in Attica to be dated according to a recent study in the last decades of the thirteenth century ([20]). Christ appears here in the most classic and common

([16]) Such inscriptions were frequently added later. See, for example M. CHATZIDAKIS, *Icônes de Saint George des Grecs et de la collection de l'Institut Hellénique de Venise* (Venice, 1962), p. 4, pl. 1.

([17]) V. PETKOVIĆ and D. BOŠKOVIĆ, *Manastir Dečani* (Belgrade, 1941), III, pl. LXXV; also V. PETKOVIĆ, *La Peinture serbe du moyen âge* (Belgrad, 1930), vol. I, pl. 93a.

([18]) PETKOVIĆ and BOŠKOVIĆ, *op. cit.* (n. 17), pl. CLV and PETKOVIĆ, *op. cit.* (n. 17), pl. 91b. [*Editor's Note*: See, I. G. PASSARELLI, *Nota su di una raffigurazione del Pantocrator a Dečani*, OCP XLIV (1978) 181-189.]

([19]) PETKOVIĆ and BOŠKOVIĆ, *op. cit.* (n. 17), pl. XC, also G. MILLET, *La Dalmatique du Vatican* (Paris, 1945), p. 29ff and pl. V,1.

([20]) A. BASILIKI-KARAKATSANI, *Οἱ Τοιχογραφίες τῆς Ὄμορφης Ἐκκλησιᾶς στὴν Ἀθήνα* (Athens, 1971), frontispiece and p. 35ff.

cupola presentation. The right hand, unfortunately damaged, is outstretched in blessing. The left hand, with the fingers spread apart, clasps the Gospel to the chest. The mantle or himation is very prominent. It sweeps across the chest and appears to pass over the arm holding the book. This image of Christ first appears on the gold solidi of Constantine VII in 945 which in all likelihood is derived from a late ninth or early tenth century dome ([21]). Restricted almost entirely to coins and cupolas, this figure enjoys an exceedingly long life in Byzantine art. But it is never labeled as a Pantocrator until the Omorphi Ekklesia and the following examples of the fourteenth century.

8. A fresco in the cupola of the naos of St. Mihailo at Lesnovo, dated 1341-48 ([22]). With minor variations of the right hand, this depiction is very much part of the cupola tradition just described. Here, the inscription O ΩN appears in the halo. The application of O ΩN to the halo of an image entitled Pantocrator may be related to the several passages in the Apocalypse where ὁ ὤν is mentioned in direct connection with Pantocrator. (Revelation 1:8, 4:8, 11:17), for instance, " 'I am the Alpha and the Omega, the beginning and the end', said the Lord, 'he who was and is and is to come, the Pantocrator' ". Ὁ ὤν is also the name by which Jahweh chooses to identify himself in the Old Testament (Exodus 3:14). Its appearance on the halo of the Pantocrator can therefore be understood as a very direct allusion to Christ's divinity, that is the consubstantiality of the Father and the Son. Pantocrator, too, as we have noted, was primarily used in liturgical and patristic sources as a reference to the Father ([23]).

([21]) P. GRIERSON, *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks and in the Whittemore Collection* III (Washington, D. C., 1973), pt. I, pp. 168-169 for a discussion of this image of Christ on Constantine's coins, and pt. 2, p. 526 ff., for the coins themselves.

([22]) T. VELMANS, *La Peinture du moyen âge en Yougoslavie* IV (Paris, 1966), pl. 11, no. 24. The final two fingers of the blessing hand have been brought forward to the thumb while the index and middle fingers are held apart as opposed to just the index finger. The artist here has not understood the blessing gesture common to the dome Pantocrators and has corrected it to the more normal position.

([23]) *Vid. sup.* p. 445. O ΩN is also used later in a great variety of situations which have nothing to do with the Pantocrator image, as, for instance, on the halo of the Creator on folio 2r of the Smyrna Octateuch, D. C. HESSELING, *Miniatures de l'Octateuque grec de Smyrne* (Leiden, 1909), pl. 1(1) or numerous instances on the halo of the Christ Child held by the Virgin, for example, K. WEITZMANN, *Icon Painting in the Crusader Kingdom*, *DOP* 20 (1966), p. 81, fig. 66; also on the halo of Christ in narrative scenes such as in the Church of the Assumption at

9. A fresco in the cupola of the narthex of St. Mihailo at Lesnovo (1341-48) [24]. In this instance, the blessing gesture with the raised index finger has been preserved, while the hand on the gospel has lost its peculiar triangular shape. As in the naos of St. Mihailo, Ο ΩΝ is inscribed in the halo.

10. A fresco in the cupola of the Church of the Peribleptos at Mistra, 1340-60 [25]. This Pantocrator, too, belongs to the cupola tradition discussed above.

11. A fresco in the cupola of the parecclesion of the Prodromos at Protaton at Karyais on Mount Athos, fourteenth century [26]. This Pantocrator also fits the pattern of the last four cupolas. Here, Ο ΩΝ is included in the halo, as at Lesnovo.

12. An icon in the Hermitage in Leningrad, dated 1363 [27]. This is a bust of Christ exactly like the one on the Benaki amulet (No. 3). The blessing hand is held in front of the chest. Both images use the more common blessing gesture of ring and little fingers touching the thumb. Both clasp the closed Gospel book at the bottom with the fingers of the hand held together. Two tiny kneeling figures of the donors flanking the Leningrad Pantocrator in the raised portion of the frame are identified by the inscriptions: (ΔΕ)ΗΣΗΣ ΤΟΥ (ΔΟΥΛΟΥ) Θ(ΕΟ)Υ ΑΛΕΞΙΟΥ ΤΟΥ (ΣΤΡΑΤΟ)ΠΕΔΑΡΧΟΥ and ΔΕΗΣΗΣ ΤΟΥ ΔΟΥΛΟΥ ΘΕΟΥ ΙΩ(ΑΝΝΟΥ) ΤΟΥ ΜΕΓΑΛΟΥ ΠΡΙΜΙΚΥΡΙΟΥ. Alexius and John are two brothers known to be the founders of the Pantocrator Monastery on Mount Athos, dedicated in 1363. This superlative icon, showing the two founders kneeling before the Pantocrator, must have been painted for the church of that monastery.

13. An icon in the Pantocrator Monastery on Mount Athos, third quarter of the fourteenth century [28]. This icon is obviously

---

Volotovo, V. LAZAREV, *Old Russian Murals and Mosaics* (London, 1966), figs. 138 and 139.

(24) T. VELMANS, *op. cit.* (n. 22), pl. 26, no. 54.

(25) G. MILLET, *Monuments byzantins de Mistra* (Paris, 1910), pl. 108. See also D. MOURIKI, "Αἱ Βιβλικαὶ προεικονίσεις τῆς Παναγίας εἰς τὸν τροῦλλον τῆς Περίβλεπτου τοῦ Μυστρᾶ", *Ἀρχαιολογικὸν δελτίον*, 25 (1970), pt. A, pp. 217-251, pl. 73.

(26) I have not seen a photograph of this fresco. The reference is from WESSEL, *op. cit.* (n. 10), *Reallexikon* I, 1015.

(27) A. BANCK, *Byzantine Art in the Collections of the USSR* (Leningrad-Moscow, 1966), pls. 265-269, and p. 277. For the full bibliography of this well known icon, see V. LAZAREV, *Storia della pittura bizantina* (Turin, 1967), p. 417, n. 83 (see plate 2.).

(28) K. WEITZMANN, et al., *Icons from Southeastern Europe and Sinai* (London, 1968),, fig. 71.

related to the icon in Leningrad (No. 12), except for a slight variation in the blessing gesture. Only the ring finger is brought forward to meet the thumb.

14. An icon in the Archaeological Museum in Sofia, thirteenth or fourteenth century ([29]). The bust of Christ is basically the same type as the Leningrad icon with the difference that here he holds the Gospel book open to show an inscription in Greek, "I am the light of the world" (John 8:12). Behind his head is a red cross but curiously enough there is no halo. He is flanked by two small medallions with angels. The name Pantocrator is spelled Ο ΠΑΝΤΟ-ΚΡΑΤΟΡ.

15. An icon in the National Gallery of Art in Sofia ([30]). The bust of Christ, labeled Ο ΠΑΝΤΟΚΡΑΤΟΡ, is presented in much the same fashion as the Leningrad icon. The cross nimbus carries the inscription Ο ΩΝ. The icon is dated variously to the thirteenth century and the fifteenth/sixteenth centuries.

16. A steatite plaque in the Walters Art Gallery in Baltimore, fourteenth century ([31]). The plaque depicts Christ standing on a footstool, holding an open book plus part of his mantle in his left hand. The right hand is held in front of him in the usual gesture of benediction. The inscription appears above on the frame of the central plaque. Around this is a cycle of the twelve feasts.

17. A fresco on the south side of the west wall from the church of the Sts. Anargyroi in Kastoria ([32]). The date of this fresco is disputed. Pelekanidis dates it in the tenth or eleventh centuries, but his dates for the Kastoria churches are generally too early. Orlandos, moreover, has pointed out that this fresco covers a doorway that at one time led into the narthex, thus making the fresco at least later than the alteration. Orlandos prefers a fifteenth century date. The fresco depicts a large, crude figure of Christ in a posture very much like the iconographic type of the plaque in No. 16. The inscription on the open book is not legible. The inscription (ΠΑ) ΝΤΩΚΡΑΤΟΡ appears to be misspelled.

([29]) *Ibid.*, fig. 101; also *Kunstschätze in bulgarischen Museen und Klöstern* (Essen, 1964), no. 250; also A. Boščkov, *Die bulgarische Malerei von den Anfängen bis zum 19. Jahrhundert* (Recklinghausen, 1969), fig. 68.

([30]) *Kunstschätze*, *op. cit.* (n. 29), no. 241 and A. Boščkov, *op. cit.* (n. 29), fig. 149.

([31]) *Early Christian and Byzantine Art* (Baltimore, 1947), no. 613.

([32]) S. Pelekanidis, *Καστορία*, plates (Thessaloniki, 1953), pl. 28a. See also A. Orlandos *Τὰ Βυζαντινὰ μνημεῖα τῆς Καστορίας*, in *Ἀρχεῖον τῶν βυζαντινῶν μνημείων τῆς Ἑλλάδος* 4 (1938), p. 49.

18. A miniature in Stauronikita 56, fol. 4v, Paleologan (33). Christ is shown enthroned, blessing and holding an open book inscribed τὴν ἀμὴν λέγω ὑμήν, which I presume should really be ὑμῖν. Pantocrator is spelled O ΠΑΝΤΩΚΡΑΤΟΡ.

In addition to the above list, confined to those images literally labeled Pantocrator, three inscriptions referring to a cupola use the word as part of the text. As these are not, properly speaking, epithets, I have intentionally separated them from the catalogue. However, they offer valuable testimony in our endeavor to establish the history and iconography of the Pantocrator image. The first is an inscription from the tympana of Hagia Sophia at Constantinople, dated at the end of the ninth century, in all probability after the earthquake of 869 (34). Recorded in later manuscripts it reads:

> *Most beautiful epigram on the very big arches of the Holy Great Church of God, that is St. Sophia.* 1. O incorruptible Son of incorruptible Father, unto this Thy house — the beautiful eye of the universe — time has brought misfortune. Its cure will provide spiritual salvation. 2. To Thee who rulest everything by the power of Thy command (Σοὶ τῷ κρατοῦντι πάντα νεύματος κράτει) I have offered my purpose of preserving this house. This is Thy gift; grant me steadfastness. *In the north part of the church, under the dome, are written these hexameters.* 3. Time has threatened to destroy this inimitable work; it has been hindered by our solicitude. Do Thou open Thy house, O Lord most-high, which time toucheth not. *Other verses below those.* 4. Thou sittest as on a throne on the vault wrought by Thy hands; but this is Thy house. It had been suffering from age, so I proffered to it a mighty hand. Do Thou repay me.

The inscription is apparently addressed to Christ depicted in the dome. Unfortunately we are entirely ignorant of the features of this image. We do not know whether it was a seated image or a bust of Christ. The fourth verse of the inscription, however, might favor an enthroned Christ. It could be argued that the epigrammatist has inverted the word Pantocrator to fit the re-

(33) S. P. Lambros, *Catalogue of Greek Manuscripts on Mount Athos* (Amsterdam, 1966), vol. I, p. 79, no. 921 (no photograph). Lambros says the manuscript is thirteenth century.

(34) Cyril Mango, *The Mosaics of St. Sophia at Istanbul* (Washington, D. C., 1962), p. 63ff.

quirements of meter. The phrase "Σοὶ τῷ κρατοῦντι πάντα νεύματος κράτει " is very reminiscent of a passage from a ninth century hymn by Metrophanes of Smyrna, which actually incorporates the word Pantocrator: Νεύματι θεουργικῷ, Κύριε πάντων, τρισυπόστατε καὶ παντοκράτορ, οὐρανοὺς ἐξέτεινας ὡσεὶ δέρριν εἶτα καὶ γῆς ἀπῃώρησας τὸ βάθος πανσθενεῖ σου δρακί (35). Even if one assumes that the author of the Hagia Sophia epigram has inverted Pantocrator for his own verse, this example, nevertheless, remains an isolated instance. The Hagia Sophia inscription is good evidence of the strongly imperial interpretation of the dome image which we will find confirmed by contemporary literary sources. But it does not by itself prove that the dome image was actually termed Pantocrator at this early period in its development.

Pantocrator appears in an inscription around the apse of the Church of the Koimesis at Daphni at the end of the eleventh century (36). It reads [ΜΕΓΑΛΗ] Η ΔΟΞΑ ΤΟΥ [ΟΙΚΟΥ ΤΟΥΤΟΥ Η ΕΣΧΑΤΗ ΥΠΕΡ ΤΗΝ] ΠΡΩΤΗΝ ΛΕΓΕΙ ΚΥΡΙΟΣ ΠΑΝΤΟ[ΚΡΑΤΩΡ]. This inscription like the one in Hagia Sophia seems to refer to a rebuilding of the church. The whole passage is taken from Haggai 2:9, including the word Pantocrator. Therefore, we cannot be sure if Pantocrator provides a direct reference to the image in the dome at Daphni or if it simply forms part of the Septuagint text. The dome image itself is well

(35) See Capizzi, *op. cit.* (n. 6), pp. 89, 132, and 141, n. 10. The phrase οὐρανοὺς ἐξέτεινας ὡσεὶ δέρριν used in Metrophanes's hymn [from Psalm 103(4):2] appears in conjunction with a figure actually labeled Pantocrator in the ceiling fresco of the west bay of the bema of St. Neophytos on Cyprus. See C. Mango and E. J. W. Hawkins, *The Hermitage of St. Neophytos and Its Wall Paintings*, *DOP* 20 (1966), p. 169, and fig. 74. The bust image of the Pantocrator is surrounded by some verses which read in part, "O Thou who bearest and holdest everything together in Thy hand, who hast stretched out the heavens like a curtain and hast founded on Thy void the earth that nourishes everyone". The first part of the inscription, "O Thou who bearest and holdest everything together in Thy hand", is reminiscent of Gregory of Nyssa's definition of Pantocrator (see n. 7). Unfortunately, this fresco at St. Neophytos dates from a sixteenth century restoration. One cannot know if the same name and inscription occurred with its late twelfth century predecessor.

(36) G. Millet, *Le monastère de Daphni* (Paris, 1899), p. 76, and G. Lampakes, *Ἡ Μονὴ Δαφνίου μετὰ τὰς ἐπισκευάς* (Athens, 1899), p. 83.

known and belongs to the group discussed above under No. 7, the Omorphi Ekklesia.

The third inscription is more illuminating. It encircles the bust of Christ in the cupola at the intersection of the transept and the nave at Cappella Palatina, 1143 [37]. The inscription Ο ΟΥΡΑΝΟΣ ΜΟΙ ΘΡΟΝΟΣ Η ΔΕ ΓΗ ΥΠΟΠΟΔΙΟΝ ΤΩΝ ΠΟΔΩΝ ΜΟΥ ΛΕΓΕΙ ΚΥΡΙΟΣ ΠΑΝΤΟΚΡΑΤΩΡ is taken from Isaiah 66:1 or Acts 7:49. Neither passage in the Septuagint or the New Testament however actually contains the word Pantocrator. The whole passage says: "Heaven is my throne and the earth my footstool. What house would you build me? said the Lord. What house might be my resting spot? Has not my hand made all this?" The addition of Pantocrator to the text of the Cappella Palatina inscription referring to the all-encompassing nature of God is entirely appropriate to the definition of the word set forth in patristic literature. Since the word Pantocrator is not part of the source for the inscription in Isaiah or Acts, its inclusion here may suggest the conscious identification of the dome image as the Pantocrator.

After the fourteenth century, the labeled Pantocrator became extremely common and continues to be so to the present day in Greece. There are many inscribed Pantocrators among the sixteenth century frescos on Mount Athos and Meteora [38]. More modern examples are the seventeenth or eighteenth century cupola at Kaisariani [39], the nineteenth century restored cupola decoration of the main church at Patmos [40], and the cupola of the twentieth century church of St. Nicholas at Kato Patission in Athens [41]. Also, many later icons carry the designation

(37) O. Demus, *op. cit.* (n. 14), p. 39.

(38) On Athos see G. Millet, *Monuments de l'Athos: les peintures* (Paris, 1927): the cupola of the catholikon of Lavra, pl. 115,3; the cupola of the catholikon of Dionysiou, pl. 195; the cupola of St. Nicholas of Lavra, pl. 256,1; the cupola of Dochariou, pl. 221. At Meteora, the catholikon of the Barlaam Monastery, see reference from Capizzi, *op. cit.* (n. 6), no. 513, p. 299.

(39) *Byzantine Athens* (Athens, n.d.), "Face of Greece" series, fig. 114.

(40) A. Orlandos, *Ἡ Ἀρχιτεκτονικὴ καὶ αἱ βυζαντιναὶ τοιχογραφίαι τῆς Μονῆς τοῦ Θεολόγου Πάτμου* (Athens, 1970), fig. 36.

(41) P. Kontoglou, *Ἔκφρασις τῆς ὀρθόδοξου εἰκονογραφίας* (Athens, 1960), pl. 5.

Pantocrator, for example the sixteenth century icon at Hosios Loucas by Michael Damascenos [42] and the seventeenth century icon by Emmanuel Tzanes in the Byzantine Museum in Athens [43].

Several conclusions can be immediately drawn from the list of images which carry the epithet Pantocrator. The first is the relatively late popularity of the title. The earliest labeled example is the seal from the Pantocrator Monastery which belongs to the middle of the twelfth century. Certainly the majority of the Pantocrators are even later. One can detect a real proliferation of the title only in the fourteenth century. Secondly, the list clearly demonstrates that the title Pantocrator is not restricted to one particular type of image, but includes the bust of Christ, the fullstanding Christ, and even Christ enthroned. Finally, the brevity of the list should warn us against the use of Pantocrator as the customary name for all icons of Christ.

An investigation of the literary sources confirms the conclusions drawn from the visual evidence. None of the Byzantine sources prior to the fifteenth century mention a dome image by the name Pantocrator. Not once does Nicholas Mesarites use the term Pantocrator in his lengthy description of the dome image in the Church of the Holy Apostles, written about 1200 [44]. Mesarites calls the image in the dome "the God-man, Christ" (ὁ θεάνθρωπος Χριστός), a name entirely appropriate to Mesarites' explanation of the half-figure as signifying Christ's divinity and humanity. Nor does Nicephorus Gregoras use the word Pantocrator in the fourteenth century when describing the final image in the dome of Hagia Sophia, an enormous bust of Christ [45]. The absence of the term Pantocrator in literary sources, particularly at this late date when the image was actually labeled in the instances cited above, is quite conspicuous. Surely literary

(42) E. STIKAS, *Τὸ Οἰκοδομικὸν Χρονικὸν τῆς Μονῆς Ὁσίου Λουκᾶ Φωκίδος* (Athens, 1970), fig. 103 and pp. 199-200.

(43) *Musée Byzantin Athènes: Icônes* (Paris, 1970), p. 51,3.

(44) Nicholas MESARITES, ed. G. DOWNEY, *Nikolaos Mesarites' Description of the Church of the Holy Apostles at Constantinople, Transactions of the American Philosophical Society* n. series 47, pt. 6 (1957), pp. 869-870, given also in MANGO, *The Art of the Byzantine Empire 312-1453* (Englewood Cliffs, New Jersey, 1972), pp. 232-33.

(45) NICEPHORUS GREGORAS, *Historia* XXIX, 47f. (CSHB, III, 255f.), also in MANGO, *op. cit.* (n. 44), p. 249.

descriptions are the first place one would expect to find the word linked with the dome image if it were the Byzantine custom to refer to that figure as we do.

The late ninth and early tenth century sources which coincide with the emergence of the iconic image of Christ as the sole occupant of the dome are similarly devoid of references to a Pantocrator. Indeed, one would not expect a new image to appear complete with title. However, these early descriptions of dome images use a variety of words to describe the newly developed dome figure, all of which are essentially equivalent in meaning to Pantocrator. For instance, Photius says of the image in the Church of the Virgin of the Pharos that "thou mightest say that He was overseeing the earth and devising its orderly arrangement and government" (εἴποις ἂν αὐτὸν τὴν γῆν ἐφορᾶν καὶ τὴν περὶ ταύτης διανοεῖσθαι διακόσμησίν τε καὶ κυβέρνησιν) (46). Leo VI, obviously copying Photius, says of the image in the church of the Kauleas Monastery that Christ is "overseer and governor of all" (τοῦ παντὸς ἐπόπτην καὶ κυβερνήτην) (47). Another of Leo's sermons, describing the church built by his father-in-law Stylianus Zaoutzas, refers to the dome image of Christ—which we know from the text of the sermon was a half figure image—as the universal king (τῷ βασιλεῖ τῶν ἁπάντων) (48). Overseer, governor, universal king as used by Photius and Leo VI are not labels, but descriptive or explanatory words used in conjunction with a new image. The same is true of the inscription in Hagia Sophia, τῷ κρατοῦντι πάντα. They are the foundation for the later title Pantocrator which, by the time it appears as a label for the dome image, is applied to an often repeated, extremely traditional figure.

A conscious association of the term Pantocrator with the dome image seems to begin in the twelfth century. This is suggested by the inclusion of the word Pantocrator in the text of the cupola inscription at the Cappella Palatina as well as the

(46) PHOTIUS, *Ὁμιλίαι*, X, 6, ed. B. LAOURDAS (Thessalonika, 1959), p. 102; English translation in MANGO, *op. cit.* (n. 44), p. 186.

(47) *Sermon* 28, ed. AKAKIOS, *Λέοντος τοῦ Σοφοῦ πανηγυρικοὶ* [sic] *λόγοι* (Athens, 1868), pp. 245-6, English translation in MANGO, *op. cit.* (n. 44), pp. 202-3.

(48) *Orat.* 34, ed. AKAKIOS, *op. cit.* (n. 47), pp. 275-6, English translation in MANGO, *op. cit.* (n. 44), pp. 203-4.

inscription in the apse at Monreale. Also, the word Pantocrator appears on the scroll of Malachi in the drum at Daphni. The text of the scroll, Ἰδοὺ ἔρχεται (λέγει) Παντοκρ(ά)τ(ω)ρ κ(αὶ τίς...) (49), is taken from Malachi 3:1. Pantocrator is used in a similar fashion in the apse inscription at Daphni: "The glory of this house shall be greater than the former, λέγει κύριος παντοκράτωρ" (50). Nevertheless, according to the evidence of literary sources, Pantocrator was not a common appellation, much less the primary way of designating the dome figure.

Literary sources using the word Pantocrator in conjunction with an icon show a rather different pattern. Naturally, the first place to look for an icon called the Pantocrator would be in the monastery of the Pantocrator in Constantinople. The monastery was founded in 1136 by John II Comnenus. He was also responsible for the typikon of the monastery. This set of rules is still preserved and proves that there was indeed an icon of the Pantocrator in the naos of the monastery church (51). This church is generally, although not wholly, agreed to be the southernmost of a group of three. The other (northernmost) church accessible to the public was dedicated to the Theotokos Eleousa, while the middle church, a funerary chapel, was dedicated to the Archangel Michael. The complex of the three churches is known today under the name Zeyrek Camii (52).

The icon of the Pantocrator is first mentioned in the typikon during the discussion of censing the church. After censing the altar, the priest "goes out from the bema toward the chapel of

(49) MILLET, *op. cit.* (n. 36), p. 83, n. 1.

(50) *Vid. supra* p. 452-453.

(51) A. DMITRIEVSKIJ, *Opisanie liturgičeskich rukopisej, chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka*, I, *Typika* (Kiev, 1895), pp. 656-702. See also an article by A. HERGES, *Le Monastère du Pantocrator à Constantinople*, *EO* 2 (1898-9), pp. 70-88. Herges over-interprets the text of the typikon. Recently, the typikon has been republished and translated in French by P. GAUTIER, *Le Typikon du Christ Sauveur Pantocrator*, *REB* 32 (1974), p. 1 ff.

(52) Arthur H. S. MEGAW, *Notes on Recent Work of the Byzantine Institute*, *DOP* 17 (1963), pp. 340-44. A general discussion of the monastery, its history, relics, form and decoration with bibliography can be found in R. JANIN, *La Géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, pt. 1, vol. III; *Constantinople, Les églises et les monastères* (Paris, 1953). p. 529 ff., 2nd edition (Paris, 1969) p. 515 ff.

the Incorporeal One in which are our graves. Then, standing before the icon of the Pantocrator, he censes it crosswise and thereafter all the holy places in the church in which there are venerable icons..." ([53]). From this passage, all we can determine is that the icon of the Pantocrator was located somewhere between the entrance to the bema and the entrance to the funerary chapel.

Then, John gives the instructions for the lighting of the church. On ordinary days two lamps (κανδῆλαι) as well as two candles (κηρία) burn continuously before the Pantocrator, with another pair of candles lighted at the Pantocrator during the service ([54]). The main feast of the church was the feast of the Transfiguration when the whole court went in procession to the church. John tells us that "a twelve-branched candelabra with candles worth one litra was placed in front of the holy icon set forth of the Saviour (τῆς προκειμένης ἁγίας εἰκόνος τοῦ Σωτῆρος)" ([55]). Most probably, then, the icon was a portable one placed on a proskynetarion or icon stand. It cannot have been affixed to the templon since the text mentions other candles lit at the templon.

The icon of the Pantocrator was also the agent from which the newly elected abbot received his authority. The typikon says, "afterwards he who is to be ordained received the pastoral staff with great piety from the icon of the Pantocrator because it is to Him he will be accountable at the day of Judgment" ([56]).

An epigram by Theodore Prodromos, the court poet of John II Comnenus, entitled "εἰς εἰκόνα τοῦ ὑπεραγάθου σωτῆρος Χριστοῦ, ὡς ἀπὸ βασιλέως κυροῦ Ἰωάννου" may well refer to this same image. Written as if John himself were the speaker, the entire epigram is very similar in tone to the opening passages of John's typikon. And at one point the image is actually addressed as the Pantocrator, "Being the sun, a stainless witness above / as well as the breadth of the earth and the sea below / O powerful and mighty Pantocrator / subduing before me the forsaken barbarians / keep this city through my suffering/ and

([53]) Dmitrievskij, p. 658; Gautier, pp. 32-3.
([54]) Dmitrievskij, p. 660; Gautier, pp. 36-7.
([55]) Dmitrievskij, p. 661; Gautier, pp. 38-9.
([56]) Dmitrievskij, p. 675; Gautier, pp. 68-9.

offer the deliverance of my soul" (57). Nicholas Callicles also mentions an image placed by the emperor in the Pantocrator Monastery (58).

From these texts we can conclude only that by the middle of the twelfth century there was one icon known specifically as the Pantocrator. This, of course, does not preclude the prior existence of icons with the same title. But it is perhaps reasonable to assume that the founding of the monastery under the name Pantocrator with its main icon known as the Pantocrator would mark the beginning of the association of that title with an icon of Christ.

The function of John II's Pantocrator like that of so many icons was to bring victory. Theodore's epigram is addressed to Christ who has subdued the barbarians. The words of the typikon are also addressed to Christ who has made John victorious over the Persians, Scythians, Dalmatians, Dacians and Paionians (59) as well as helped him suppress opposition from would-be friends and members of his own. John offers his thanks "by building anew a temple dedicated to [God's] all powerful (παντοδυνάμῃ) wisdom and having depicted that which is uncircumscribable both before the sanctuary and within the sanctuary, [he] offers to [God] that which is His" (60).

(57) *Theodoros Prodromos: Historische Gedichte*, ed. W. HÖRANDER (Vienna, 1974) [Wiener byzantinische Studien XI] xxi, pp. 323-324. It should be noted that Pantocrator is but one of the names used with the image. It does not appear in the title which refers to the image as the "supremely good Saviour Christ", nor in the beginning of the epigram when the image is addressed as the "universal King, the supremely good Logos", παμβασιλεὺς ὑπεραγαθὸς Λόγος.

(58) See L. STERNBACH, *Nicolai Calliclis carmina* (Dissertationes philologicae Clas. Acad. Liter. Cracoviensis, XXVI, 1903, no. II). This reference is from JANIN, *op. cit.* (n. 52), p. 536, n. 11 (2nd edition, p. 522, n. 4). I have not seen Sternbach's dissertation.

(59) DMITRIEVSKIJ, *op. cit.* (n. 51), p. 656 and GAUTIER, *op. cit.* (n. 51), pp. 27-8. This, of course, refers to John's military efforts against Armenian Cilicia in the east, the Patzinaks in southern Russia, and the Magyars, Serbians and Bulgarians on the Balkan peninsula. See F. CHALANDON, *Jean II Comnène et Manuel I Comnène* (Paris, 1912), p. 35 ff.

(60) DMITRIEVSKIJ, *op. cit.* (n. 51), p. 657 and GAUTIER, *op. cit.* (n. 51), p. 29. The passage καὶ πρὸ τοῦ τεμένος κἂν τοῖς ἀδύτοις εἰκονίσας τὸν ἀπερίγραπτον seems to refer to two images of Christ, neither specifically called Pantocrator. Does the text mean that one image was located

We know essentially nothing about the physical characteristics of John's Pantocrator icon. Possibly it belonged to the group of Pantocrators best represented by the Leningrad icon. The majority of portable labeled Pantocrator icons do share the same features—a bust image of Christ, the right hand held in the traditional gesture of benediction with the ring and little finger brought forward to the thumb, the left hand holding the gospel at the inner edge with closed fingers, and the mantle barely visible as it passes over the right shoulder rather than encasing the right arm as is usual with the cupola images. (See Nos. 3, 12, 13, 14, 15.) Indeed, one might assume that the Leningrad Pantocrator (No. 12)—originally from the Pantocrator Monastery on Athos—is an intentional reference to the one in the monastery in Constantinople. Not only were the two monasteries linked through their name, but they both celebrated the same feast day, the Feast of the Transfiguration, on the sixth of August (61). But against this hypothesis is the evidence of the seals from the monastery itself, the seals of the first abbot Joseph which show a standing figure of Christ rather than a bust image (62).

Moreover, as the list of Pantocrators clearly demonstrates, the name does not require a particular iconographic response. For that reason further speculation on the nature of John's Pantocrator icon is futile. An indifference to precise imitation of a prototype by a copy is very often characteristic of medieval art and architecture. R. Krautheimer has pointed out instances among the innumerable copies of the Church of the Anastasis where the name alone is sufficient allusion to the prototype (63).

---

in the narthex or the exornathex (πρὸ τοῦ τεμένος) and the other behind the templon (τοῖς ἀδύτοις)? Adyta elsewhere in the text of the Typikon (Gautier, p. 33, line 73 and n. 13) clearly refers to the chancel.

(61) The Feast of the Transfiguration was celebrated at the Pantocrator Monastery by the Byzantine court, thus marking it as the principal feast day of the monastery. See Codinus, *De Officiis* XV (PG CLVII, 97A). For other feasts celebrated there, see Janin, *op. cit.* (n. 52), p. 536 (2nd edition, p. 521). The information on the main feast day of the Pantocrator Monastery on Athos is contained in *Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεία* (Athens, 1966), vol. 9, 1150.

(62) *Vid. supra*, p. 445-446, note 11 and plate 1.

(63) See R. Krautheimer, *Introduction to an 'Iconography of Medieval Architecture'*, *Studies in Early Christian Medieval, and Renaissance*

Similarly, considerable variations can be found among icons referring to well known prototypes such as the Chalkitēs, the Antiphōnētēs and the Virgin Blacherniotissa (64). But in the case of the Pantocrator icon, the issue of prototype and copy is further complicated because Pantocrator, unlike Chalkitēs or Antiphōnētēs, is an attributive, as opposed to a nominative, epithet. It belongs to that category of titles like Krataios, Evergetēs, Eleēmōn, Philanthrōpos and Sympathēs (65) which refer primarily to a quality and emphasize one of Christ's many facets. However, several of these attributive epithets, in particular Evergetēs, Krataios, and Philanthrōpos, like Pantocrator, are also the names of monasteries (66). So, in addition to their attributive or qualitative function, they can act as toponyms like Chalkitēs. Three of the labeled Pantocrators from our list—the seal from the Pantocrator Monastery in Constantinople, the Leningrad icon and the icon from the Pantocrator Monastery on Mount Athos do have a demonstrable connection with a monastery or church of the same name.

Art (New York, 1969), p. 116ff, first published in *Journal of the Warburg and Courtald Institutes* V (1942), pp. 1-33.

(64) C. Mango, *The Brazen House* (Copenhagen, 1959), pp. 135 ff., and M. Tatić-Đurić, *Krata slova ka liku i značenju Vlahernitise, Zbornik za likovne umetnosti* 8 (1972), p. 63ff, with French summary.

(65) Κραταιός is mentioned in a poem by Manuel Philes, Εἰς εἰκόνα τοῦ Χριστοῦ τοῦ κραταιοῦ, *Carmina* II, no. XXXVIII, ed. E. Miller (Paris, 1855-7), p. 72. Εὐεργέτης occurs on a late twelfth century relief from Serres, see R. Lange, *Die byzantinische Reliefikone* [Beiträge zur Kunst des christlichen Ostens I] (Recklinghausen, 1964), p. 68, no. 17. Ἐλεήμων is inscribed on the twelfth century mosaic icon of Christ in Berlin, see V. Lazarev, *op. cit.*, (n. 27), fig. 318. For a series of seals inscribed φιλάνθρωπος vid. supra n. 13. The epithet συμπαθής is mentioned by Manuel Philes, Εἰς εἰκόνα τοῦ σωτῆρος Χριστοῦ οὗ ἡ ἐπιγραφὴ συμπαθής, *Carmina* I, no. CXXVII, p. 318.

A. Grabar, *L'art religieux et l'empire byzantine à l'époque des macedoniens, L'art de la fin de l'antiquité et du moyen âge* I (Paris, 1968), p. 157, remarks that the titles Evergetēs and Philanthrōpos are also virtues particularly associated with the emperor. The titles were used in Byzantine court ceremonial and, ultimately, are derived from the Roman imperial past. But another equally probable source is the liturgy as well as hymns. See Capizzi, *op. cit.* (n. 6), chapters IV and VIII.

(66) Janin, *op. cit.* (n. 52) 2nd edition, p. 508 ff., 510 ff., 525 ff.

Our examination of the title Pantocrator suggests the need for a more conservative and carefully defined use of the term (67). A distinction should be drawn between the Pantocrator in the cupola and other icons or images of Christ. Just as one only calls an icon of Christ Evergetēs or Philanthrōpos when the name actually appears with the image, I believe we must also restrict the use of Pantocrator to those icons that carry that label. Certainly in the case of the icons, the name Pantocrator does not suggest an iconographic type. But the wide variety of figural types which are labeled Pantocrator does not conversely permit us to call any image Pantocrator. This is indicated by the extremely restricted use of the title, particularly after one eliminates the cupola images which form a separate category and the images which have a known connection with a homonymous church or monastery. Only nine examples of images labeled Pantocrator remain, one of which, the amulet, is a special case because the inscription is a later addition. The remaining eight form a multifarious assortment: three with Slavonicized inscriptions from Dečani, one crude fresco from the Church of the Anargyroi at Kastoria, two icons from Sophia, one steatite and one manuscript illumination. These really do not permit the general application of the title Pantocrator to any image of the mature Christ.

The Pantocrator in the cupola is quite another matter. The title is based on the ninth century imperial interpretation of the

(67) The term Pantocrator is not the only instance of modern misuse of Byzantine terms. Father WALTER has recently examined the words deesis (δέησις) and iconostasis (εἰκονοστάσιον) and concluded in both cases that they are, as used today, later Russian inventions. Julian WALTER, *The Origins of the Iconostasis*, in *The Eastern Churches Review* 3 (1971), pp. 251-267, establishes that the word iconostasis meant a portable icon stand, not the screen separating the apse from the rest of the church. This was termed a templon. On the word deesis see Christopher WALTER, *Two Notes on the Deesis*, *REB* 26 (1968), pp. 311-336 and *Further Notes on the Deesis*, *REB* 28 (1970), pp. 161-187. Walter makes the point that as the Byzantines used the term deesis, it was not restricted to a scene of Christ with the Virgin and John the Baptist, but, as a Greek word for petition, was used with a variety of *ex voto* pictures.

dome image. Thus Pantocrator is entirely appropriate as a generic designation of the cupola image, even though the actual labeling of the cupola figure as the Pantocrator is delayed for several centuries and the title Pantocrator for the dome figure remains absent from Byzantine literary sources.

51 Main Street
Stonington,
Connecticut 06378, U.S.A.

Jane TIMKEN MATTHEWS

OCP, XLIV (1978) 463-472

COMMENTARII BREVIORES

La «Geschichte des arabischen Schrifttums» (*) et la littérature arabe chrétienne

1. Nécessité de refaire la *GAL* de Brockelmann

En 1898 et 1902, Carl BROCKELMANN publiait les deux volumes de sa *Geschichte der arabischen Litteratur*, qui marquèrent une date dans l'orientalisme arabe. Quarante ans de labeur assidu permirent à l'éminent orientaliste allemand de publier trois gros *Supplementbände*, de 1937 à 1942, totalisant 3398 pages de petits caractères. Enfin, en 1943 et 1949, les deux volumes initiaux étant épuisés, la maison Brill en fit une nouvelle édition comprenant 1386 pages. Au total donc, l'œuvre monumentale de Brockelmann (la *GAL*) comprenait 4784 pages serrées!

Il va de soi qu'une telle œuvre, entreprise par un seul homme et (du moins à cette échelle) pour la première fois, ne pouvait manquer de comporter des lacunes. Ces erreurs et lacunes sont de trois sortes:

a) lacunes dues au manque d'information: textes omis, éditions non signalées, et surtout manuscrits non signalés;
b) erreurs inévitables dues à la rapidité du travail: erreurs de noms, de titres, de dates, de références, etc.;
c) ambiguïtés dues aux trop nombreuses abréviations non explicitées.

Malgré l'admiration unanime devant une telle œuvre, de tous côtés se faisait sentir le besoin d'une nouvelle histoire de la littérature arabe. Et cela d'autant plus que Georg GRAF publiait, de 1944 à 1953, les cinq volumes de sa *Geschichte der christlichen ara-*

(*) Fuat SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden, Brill), III: Medizin-Pharmazie, Zoologie- Tierheilkunde. Bis ca. 430 H. (1970, XXII-498 pages, 175 Gld.); IV: Alchimie-Chemie, Botanik-Agrikultur. Bis ca. 430 H. (1971, XII-399 pages, 110 Gld.); V: Mathematik. Bis ca. 430 H. (1974, XV-515 pages, 140 Gld.)

bischen Literatur, (= *GCAL*) secteur presque totalement négligé par Brockelmann.

Il fallait, d'une part réviser la *GAL*, d'autre part la compléter. Or, si la première tâche semblait possible, bien que difficile; la seconde, en revanche, semblait impossible. En effet, dans les dernières décades paraissaient de très nombreux catalogues de manuscrits arabes conservés dans le monde arabe (Egypte, Irak, Syrie et Yémen notamment) et dans le monde musulman (Turquie, Iran et Inde notamment), sans parler de ceux conservés en Occident; à tel point qu'il devenait nécessaire d'établir des catalogues de catalogues de manuscrits arabes (tels ceux de Georges Vajda en 1949, d'A. J. W. Huisman en 1967, et de Fuat Sezgin en 1967). Une équipe semblait indispensable pour entreprendre une telle œuvre. Mais comment constituer et organiser une telle équipe? Souvent de tels projets, trop vastes, sont destinés à sombrer dans l'administration...

Les choses en étaient là quand le Prof. Fuat Sezgin, de l'*Institut für Geschichte der Naturwissenschaften* (Frankfurt am Main), décida de refaire totalement la *GAL*, sous le titre de *Geschichte des arabischen Schrifttums* (= *GAS*).

Le tome I, consacré aux « sciences musulmanes » et à l'histoire, parut en 1967 (avec 951 pages). Puis vinrent les tomes III, IV et V que nous recensons ici. Enfin, le tome II, consacré à la poésie, qui ne parut qu'en 1975 (avec 820 pages). On attend pour bientôt le tome VI, consacré à l'astronomie, l'astrologie et la météeorologie. L'ensemble de la *GAS* nécessitera sans doute une vingtaine de volumes (au lieu des 5 de Brockelmann), et ne finira pas avant la fin du siècle, au rythme actuel. C'est véritablement une œuvre de géant!

2. Analyse de *GAS* III-V

Que contiennent les volumes III, IV et V? Rappelons d'abord qu'ils s'arrêtent environ à l'année 430 de l'Hégire, c'est-à-dire A.D. 1038-1039. Mais comme les sciences étudiées dans ces trois volumes (appelées traditionnellement « sciences non-arabes », à cause de leur origine) ne commencent pratiquement qu'au 8e siècle, à la fin de l'empire omayyade (660-750), nos trois volumes couvrent donc environ trois siècles d'histoire.

Le tome III se divise en deux parties de très inégale grandeur:

A. Médecine et Pharmacie (p. 1-340);

B. Zoologie et Médecine vétérinaire (p. 341-380).

La première partie se divise en trois sections:

1. Une introduction synthétique (p. 3-19).
2. L'étude des sources (p. 20-202): grecques, syriaques et persanes, indiennes; les sources grecques (p. 20-171) étant de loin les plus importantes.

3. L'inventaire des auteurs de langue arabe et de leurs œuvres (p. 203-340).

La seconde partie se divise également en trois sections:

1. Une introduction synthétique sur la zoologie (p. 343-348)
2. Les sources grecques, persanes et turques (p. 349-356)
3. L'inventaire des auteurs (p. 357-379).

Le reste du tome III (p. 381-498) contient des bibliographies, abréviations et index, rendant l'ouvrage très commode d'utilisation.

Le tome IV se divise aussi en deux parties d'inégale grandeur:

A. Alchimie et Chimie (p. 1-300)
   1. Introduction synthétique (p. 3-30)
   2. Sources diverses (p. 31-119)
   3. Inventaire des auteurs (p. 120-299)

B. Botanique et Agriculture (p. 301-346)
   1. Introduction synthétique (p. 303-309)
   2. Sources grecques, syriaques et nabatéennes (p. 310-329)
   3. Inventaire des auteurs (p. 330-346)

Bibliographie, Abréviations et Indices (p. 347-399).

Le tome V ne comprend que les Mathématiques. Il se divise aussi en trois sections:

1. Introduction synthétique (p. 1-69): elle déborde le cadre historique;
2. Sources (p. 70-214): grecques (p. 70-190), indiennes (p. 191-202), persanes et syriaques (p. 203-214);
3. Inventaire des auteurs (p. 215-398)

Additions aux tomes III (p. 404-416), IV (p. 416-429) et V (p. 399-404)

Bibliographie, Abréviation et Indices (p. 433-515)

Les appendices à chaque volume, et notamment les nombreux indices (auteurs; titres grecs, latins, arabes, persans, indiens,...) font de ces volumes un merveilleux instrument de travail.

3. Intérêt de la *GAS* pour la littérature arabe chrétienne

Plus d'un pensera sans doute: *Quel intérêt représente l'histoire* de la littérature arabe, et tout spécialement de ces sciences (médecine, chimie, zoologie, botanique, mathématique,...), pour l'étude de l'Orient chrétien? C'est précisément dans ce but, pour répondre à cette objection hélas courante, que je présente ici ces trois volumes.

Il suffit de parcourir le tome III par exemple, au chapitre intitulé *Arabische Aerzte und Pharmakologen* (*bis ca.* 430 *Hiğra*) (p. 203-340), pour se rendre compte de l'importance des Chrétiens dans la littérature arabe de médecine et de pharmacologie. J'ai essayé de dresser un inventaire complet de ces auteurs. Je ne mentionne ici que les vingt premiers noms, en négligeant ceux dont j'ai un doute sur leur religion. Voici cette liste:

1. Ibn Aṯāl, médecin de Damas, au temps de Muʿāwiyah (661-680)
2. Abū l-Ḥakam, médecin de Muʿāwiyah (661-680), père du N° 6; mort après 720
3. ʿAbd al-Malik Ibn Abǧar al-Kinānī; il se convertit à l'Islam en 717
4. Tayāḏūq, médecin de Damas, fin du 7e siècle et début du 8e siècle
5. Abū Ǧurayǧ ar-Rāhib (8e siècle)
6. Al-Ḥakam ad-Dimašqī (720-825), exerça à Damas; fils du N° 2 et père du N° 17 [N. B. Sezgin ne lui consacre pas de notice, mais le mentionne aux pages 205 note 1, et 227]
7. Ǧūrǧīs Ibn Ǧibrīl Ibn Buḫtīšūʿ, de Ǧundīšābūr, appelé à la cour d'al-Manṣūr de 765 à 769; père d'une lignée de médecins de califes (N° 11, 14, etc.)
8. ʿĪsā Ibn Šuhlafā al-Ǧundīšābūrī, succéda en 769 au N° 7 à la cour d'al-Manṣūr [N. B. Sezgin ne consacre pas de notice à ce médecin, mais le mentionne aux pages 209 et 243]
9. Ǧūrǧīs an-Nīsābūrī (ou: al-Ǧundīšābūrī) (8e siècle)
10. Ḫaṣīb, médecin de Bagdad, mort en prison en 767
11. Buḫtīšūʿ Ibn Ǧūrǧīs, fils du N° 7 et père du N° 14; exerça la médecine à Bagdad à partir de 787, où il mourut entre 791 et 801
12. Māsarǧawayh, originaire de Ǧundīšābūr, fleurit vers 800
13. Yaḥyā Ibn al-Biṭrīq, mort à Bagdad vers 815
14. Ǧibrā'īl Ibn Buḫtīšūʿ Ibn Ǧūrǧīs (fils du N° 11); il devint médecin du ministre Ǧaʿfar Ibn Yaḥyā en 791, puis du calife Hārūn ar-Rašīd en 805; il mourut en 827
15. Sarābiyūn, père du N° 26; vivait vers 820 [je m'écarte ici des dates données par Sezgin]
16. Salmawayh Ibn Bunān, médecin du calife al-Muʿtaṣim (833-842); il meurt en 840
17. Abū l-Ḥasan ʿĪsā Ibn Ḥakam Masīḥ ad-Dimašqī (petit-fils du N° 2 et fils du N° 6); il vivait encore, à Damas, en 839
18. Abū Hilāl al-Ḥimṣī, médecin du milieu du 9e siècle (je suis ici Manfred Ullmann, *Die Medizin im Islam*, Leiden, Brill, 1970, p. 122 § 4; alors que Sezgin le date du 8e siècle); père du mathématicien Hilāl (mort vers 883)
19. Abū Yūḥannā Māsawayh, médecin qui pratiqua trente ans à Ǧundīšābūr, puis vint à Bagdad au temps du calife Hārūn ar-Rašīd (786-809), où il mourut vers 820
20. Sahl Ibn Sābūr al-Kawsaǧ, originaire d'al-Ahwāz, père du fameux Sābūr (mort en 869); il meurt vers 830

Cette liste pourrait être aisément prolongée; on aboutirait à une soixantaine de noms de médecins chrétiens auteurs de traités arabes de médecine jusque vers l'an 1000.

Or, exclure tous ces noms et toutes ces œuvres de la littérature arabe des Chrétiens, sous prétexte que le sujet n'est pas religieux, c'est donner du Christianisme arabe et des Églises du Proche-Orient [surtout syro-orientale (nestorienne), mais aussi syro-occidentale

(jacobite) et melkite, et plus tard copte] une image totalement défigurée et faussée. C'est en faire des communautés repliées sur elles-mêmes, vivant en ghetto, n'ayant pas de lien avec la civilisation arabo-musulmane, et n'ayant d'autre intérêt que les questions religieuses. Et c'est trop souvent, de fait, l'impression qui se dégage à la lecture de la *GCAL* de Graf.

La lecture attentive de la *GAS* nous montre précisément le contraire: ces Chrétiens arabes, compte tenu de leur petit nombre (pas plus de 20% à l'époque étudiée ici, d'après une étude de Louis Massignon), ont été infiniment plus ouverts aux divers aspects de la culture et de la civilisation arabo-musulmanes... que les Musulmans eux-mêmes!

4. Littératures scientifique et religieuse des Arabes chrétiens

Un autre motif oblige à joindre cette littérature scientifique des Chrétiens à leur littérature religieuse, pour présenter une histoire de la littérature arabe des Chrétiens: c'est le fait qu'au Moyen-Âge arabe, la division des secteurs intellectuels n'était pas si tranchée qu'elle l'est aujourd'hui. Ce que nous appelons « interdisciplinarité » était chose courante alors.

En conséquence, la plupart des penseurs chrétiens, surtout aux grandes périodes de la civilisation arabe (à Bagdad, sous les premiers abbasides; au Caire, sous les ayyoubides et au début du règne des mamelouks), sont en même temps théologiens, philosophes, médecins, mathématiciens, historiens, etc. De plus, le nombre de moines, d'évêques, voire de patriarches qui étaient en même temps médecins ou astronomes ou traducteurs d'œuvres profanes, est impressionnant.

Ainsi, le patriarche nestorien Timothée Ier (780-823) traduisit les *Topiques* d'Aristote en arabe (cf. *GCAL* II, p. 114-115 où sont données les références aux sources) et composa un ouvrage d'astronomie intitulé *Kitāb al-Kawkab* [cf. MĀRĪ IBN SULAYMĀN, éd. Enrico GISMONDI, p. 74 (trad. latine p. 65); texte déjà cité par Joseph Simon ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, III 1 (Rome, 1725), p. 162, note 1; voir aussi BAR HEBRAEUS, *Chronicon Ecclesiasticum*, II, p. 180]. De même, le patriarche melkite d'Alexandrie Sa'īd Ibn al-Biṭrīq (= Eutychius) (876-939) est un « geschickter Arzt », selon l'expression de Sezgin (*GAS* IV, p. 297, où l'on trouvera des références justifiant cette affirmation), bien qu'il soit surtout connu comme historien ecclésiastique.

Plus typique est sans doute le cas du moine Abū l-Farağ 'Abd Allāh Ibn aṭ-Ṭayyib (mort en 1043). Il est surtout connu comme théologien, exégète, canoniste et secrétaire du patriarche Yūḥannā VI Ibn Nāzūk (1012-1016). Mais on oublie qu'il était d'abord et avant tout médecin, et probablement le plus grand médecin de son temps, le directeur de l'Hôpital al-'Aḍudī de Bagdad et l'auteur de dizaines de traités de médecine; et qu'il était aussi un philosophe de première importance, chef de l'École aristotélicienne de Bagdad. Comment

pourrait-on retracer la physionomie intellectuelle et spirituelle d'Ibn aṭ-Ṭayyib, si nous n'avions que ses œuvres religieuses?

Bien plus, certains textes religieux ne se comprennent vraiment, en profondeur, que resitués dans l'ensemble de son œuvre. En voici un exemple: le chapitre final de son Introduction au commentaire des Évangiles, qui est en réalité l'Introduction proprement dite (le reste étant visiblement un traité indépendant sur la nécessité de l'exégèse), commence ainsi: *wa-anā l-āna aǧrī ʿalā l-ʿādah, fī īrād al-abwāw aṯ-ṯamāniyah, allatī ǧarat ʿādat mufassirī l-kutub bi-īrādihā qabla kutubihim.* L'Auteur expose alors ces *huit chapitres* préliminaires à son Commentaire des évangiles. Or, nous retrouvons précisément ces mêmes huit chapitres dans deux autres commentaires, médicaux ceux-ci: (a) dans son *Commentaire au* Τέχνη ἰατρική *de Galien* = *Tafsīr Kitāb Ǧālīnūs al-mawsūm bi-ṣ-ṣināʿah aṣ-ṣaġīrah*; (b) dans son *Commentaire au* Περὶ σφυγμῶν (*à Teuthras*) = *Tafsīr Kitāb an-nabḏ aṣ-ṣaġīr li-Ǧālīnūs* (*ilā Ṭūṯran*). Or, le chapitre premier de ces deux commentaires commence par l'exposé des huit chapitres, appliqués cette fois à la médecine. Voici ces *ṯamāniyat abwāb*: *al-ġaraḍ, al-manfaʿah, as-simah, al-martabah, at-taʿlīm, al-aǧzā', al-ʿillah fī kitabatih, naḥw at-taʿlīm.* Ces huit chapitres deviendront classiques, par la suite, dans l'introduction de nombreux ouvrages arabes chrétiens (réduits le plus souvent à sept). [Au sujet des deux commentaires à Galien, voir les extraits publiés par Albert DIETRICH, *Medicinalia Arabica* (Göttingen, 1966), p. 23-26, N° 6 et 7]. Les expressions utilisées dans les trois commentaires sont littéralement identiques.

Un autre exemple assez typique est celui de Qusṭā Ibn Lūqā al-Baʿlabakkī, médecin melkite de Bagdad du 9e siècle, qui est aussi astronome, mathématicien, philosophe et théologien. Il est cité dans *GAS* III (médecine) aux pages 16, 67, 79, 130 et 270-274 (+ additions dans *GAS* V, p. 410-411) avec plus de 50 œuvres à son actif; au tome IV, p. 308, 309 et 314 (chimie et alchimie) et p. 344-345 (botanique et agriculture); et au tome V (mathématiques), aux pages 79, 96, 106, 122, 130, 145, 149, 152, 153, 155, 156, 179, 256 et 285-286. Les volumes sur l'Astronomie et la Philosophie ne sont pas encore parus.

On pourrait multiplier les cas à l'envi. Ainsi, Élie évêque nestorien de Nisibe, mort en 1046, est surtout connu pour sa Chronographie, maintes fois éditée et traduite; mais il est encore linguiste, astronome, philosophe et théologien. Yaḥyā Ibn Ǧarīr at-Takrītī (mort vers 1080) est l'auteur d'une importante encyclopédie philosophico-liturgico-théologique intitulée *Livre du Guide* (*Kitāb al-Muršid*), mais il est aussi médecin et astronome.

En réalité, si l'on voulait retracer l'histoire du mouvement culturel arabe des Chrétiens, il faudrait mentionner aussi tous les secrétaires chrétiens, les ministres chrétiens, et les hautes personnalités de l'administration musulmane, sans parler des ingénieurs-architectes ou des médecins qui ne nous ont pas laissés d'œuvre écrite. C'est seu-

lement alors que l'on pourra retracer l'histoire du mouvement culturel arabe des Chrétiens, comme inséré dans la culture arabo-musulmane. Ceci n'est qu'un aspect de l'histoire des Églises arabes.

J'ai sciemment débordé le cadre étroit de la recension, pour indiquer l'immense intérêt de ces trois volumes de la *GAS* de Fuat Sezgin. Ce qui a été dit des médecins, vaut également des volumes IV et V (chimie, botanique et mathématiques), bien que les Chrétiens y soient moins représentés.

5. Intérêt et valeur de la *GAS*

Si l'on compare la *GAS* de Sezgin à la *GAL* de Brockelmann, on se rend compte de l'immense progrès des recherches. Plusieurs centaines de manuscrits nouveaux sont signalés ici, qui ne l'étaient pas dans la *GAL*. De plus, la *GAS* est beaucoup plus claire que la *GAL*, dans sa présentation et sa classification.

Si l'on compare le tome III de la *GAS* avec l'ouvrage remarquable de Manfred Ullmann, *Die Medizin im Islam*, paru la même année (1970) chez le même éditeur (Brill), dans le *Handbuch der Orientalistik* (erste Abteilung, Ergänzungsband VI, erster Abschnitt!), on doit reconnaître que l'ouvrage de Sezgin est bien plus complet que celui d'Ullmann en ce qui concerne les listes de manuscrits (il faut se souvenir que le Prof. Sezgin est turc, ce qui lui facilite l'accès des bibliothèques turques, qui sont les plus riches en manuscrits arabes). En revanche, en ce qui concerne les *Zitate* (citation d'une œuvre chez un autre auteur), Ullmann est souvent plus complet.

Par ailleurs, les deux ouvrages (de Sezgin et d'Ullmann) se complètent, sans se concurrencer. Ullmann est beaucoup plus succinct, englobe une période plus large, et surtout adopte une perspective thématique (chapitres sur l'hygiène, la diététique, la médecine des yeux, des dents, des animaux, etc.). Tandis que Sezgin est plus exhaustif, s'arrête à l'année 430/1039 environ, et étudie les *auteurs* et non pas les thèmes.

Malgré les inévitables lacunes et erreurs, cet ouvrage (la *GAS*) est remarquable à tous points de vue. D'ailleurs, il est très vite devenu le manuel de tout arabisant, remplaçant progressivement (en le surpassant largement) la *GAL* de Brockelmann.

Au plan typographique, l'édition est bonne et il n'y a presque pas d'erreurs de composition, ce qui est une performance pour un ouvrage de ce type. Quant à la reliure, elle est adaptée à une œuvre destinée à être manipulée quotidiennement pendant des décades, et digne (par sa solidité et sa beauté) de la grande tradition de Brill.

Pour qui s'intéresse à la science arabe médiévale (et l'on sait l'importance qu'elle a exercé sur l'Occident médiéval), comme aussi pour qui s'intéresse à l'héritage antique (grec surtout, mais aussi syriaque, persan et indien) transmis aux Arabes, cet ouvrage est un guide sûr et nécessaire. Mais pour qui veut connaître l'histoire cul-

turelle des Eglises proche-orientales au Moyen-Age, c'est l'indispensable complément à la *Geschichte der syrischen Literatur* d'Anton Baumstark (Bonn, 1922), et plus encore au tome II de la *GCAL* (coll. *Studi e Testi* 133, Vatican, 1947) de Georg Graf.

6. Quelque remarques générales

Pour améliorer la qualité de cet ouvrage, je me permets cinq remarques générales.

1. Au sujet de la *transcription*, je fais trois remarques:

a) L'auteur a systématiquement abrégé la voyelle finale d'un mot, quand il est suivi par un mot commençant par deux consonnes. Ainsi, nous aurons Abu l-Ḥakam (et des dizaines d'autres Abu l-), *fi l-Aṭ'ima* (et des dizaines d'autres *fi l-*), *quwa l-adwiya*, *lima mtana'a*, *fīma stadrakahū*, etc. Cela ne me paraît pas justifiable. Car s'il fallait transcrire les longues et brèves selon la prononciation réelle, bien d'autres longues devraient être abrégées.

b) La transcription des semi-consonnes (*w* et *y*) est plutôt irrationnelle. J'y ai reconnu trois cas: tantôt (en début de syllabe), elles sont transcrites par *w* et *y*, ce qui est normal (exemples: *adwiya*, *ašyā'*); tantôt (en diphtongue), elles sont transcrites par *u* et *i*, ce qui est moins normal (il faudrait alors transcrire *u̯* et *i̯*) (exemples: *auǧā'*, *baul*, *'ain*, *gair*, *aiyām*); et tantôt (dans la géminée), elles sont transcrites par allongement de la voyelle précédente suivie de *w* ou *y* (exemples: *ḥikmīya*, *ṭibbīya*, *'Auwād*, *qūwa*), ce qui n'est pas normal. Certes, c'est là l'usage allemand habituel, mais cela ne le justifie pas pour autant!

c) Enfin, signalons que Ǧūrǧīs, nom propre qui revient fréquemment au tome III, s'écrit normalement avec deux voyelles longues.

2. *Mention des dates*. Je suggère que, toutes les fois qu'est mentionné un calife ou un vizir, etc., soit ajouté entre parenthèses les dates de son règne ou de son vizirat. C'est souvent la seule indication chronologique que nous possédions sur un auteur, et le lecteur n'a pas toujours présent à l'esprit ces dates.

3. *Mention de la religion*. Je suggère plus de conséquence dans l'indication de la religion des auteurs étudiés: ou bien, ne jamais mentionner la religion; ou bien, la mentionner toujours (quitte à signaler le doute, le cas échéant). Mais, comme l'Auteur a précisé, quelques dizaines de fois, que tel ou tel personnage était chrétien ou juif, et comme il ne le fait *jamais* quand il s'agit d'un musulman, le lecteur est logiquement amené à conclure que *tous* ceux dont la religion n'est pas indiquée sont musulmans.

En réalité, j'ai relevé de très nombreux cas où le silence ne signifie pas que ces personnages soient musulmans. Ainsi, au volume III, p. 207-230, on peut relever les auteurs suivants, qui sont tous Chrétiens: Tayāḏūq, Abū Ǧurayǧ, Ǧūrǧīs Ibn Buḫtīšū', Ǧūrǧīs, Buḫtīšū', Abū Hilāl al-Ḥimṣī, Yaḥyā Ibn al-Biṭrīq, Ǧibrā'il, Abū l-Ḥasan

ʿĪsā, Sarābiyūn, Māsawayh, al-Kawsaǧ, Ayyūb ar-Ruhāwī .K. De soi, cette précision n'est pas nécessaire. Mais puisque l'Auteur la donne dans un certain nombre de cas, il faut le faire partout, par conséquence logique et méthodologique, afin d'éviter les erreurs d'interprétation. Les cas douteux devraient être signalés.

4. Pour le *classement alphabétique*, dans l'index des auteurs et dans celui des titres arabes, il aurait été préférable d'adopter un principe ne tenant pas compte des signes diacritiques. Ainsi, sous les lettres D, H et T, le lecteur doit se souvenir qu'on recommence trois fois l'ordre alphabétique; tandis que pour S, cela a lieu quatre fois! Curieusement, pour les lettres A-ʿA, I-ʿI et U-ʿU, on n'a pas tenu compte du *ʿayn* dans le classement, sans que cela ne soit dit. D'autre part, pour le classement, il aurait été préférable de ne pas tenir compte des mots *Ibn* et *Abū*, dans un but purement pratique.

5. Du point de vue *typographique*, il serait très souhaitable que l'*encrage* soit nettement plus fort; tous ces volumes sont très pâles et requièrent plus d'attention de la part du lecteur. De plus, on aurait eu intérêt à faire ressortir davantage les titres et sous-titres, etc. en utilisant les caractères gras, à l'instar de ce qu'à fait Brill pour le livre de Manfred Ullman, *Die Medizin im Islam*.

7. Additions et corrections à *GAS* III

Cet ouvrage est le fruit d'un travail bibliographique minutieux et patient. C'est par des corrections et additions précises qu'il peut être perfectionné, et c'est le but de ce dernier paragraphe. Outre les additions et corrections faites par Fuat Sezgin lui-même au tome V (1974), p. 404-416 de la *GAS*, on peut faire les remarques suivantes à *GAS* III.

p. **211**$_{10}$: Je ne pense pas que l'Īšūʿbuḫt mentionné cinq fois (uniquement au volume II du *Ḥāwī* d'ar-Rāzī) soit identique à Buḫtīšūʿ (mentionné aux volumes I, II, IV, VI, VII, VIII, IX, X, XI, XII, XVI et XVII). Peut-être s'agit-il du prêtre nestorien Īšūʿbuḫt, ordonné entre 773 et 780, et mentionné dans la *Geschichte der syrischen Literatur* de Baumstark, p. 215-216, ou dans *GCAL* II, p. 174-175.

p. **223**: Abū Hilāl al-Ḥimṣī est daté du 2e/8e siècle; il aurait donc fleuri vers 750-760. Or son fils Hilāl, traducteur d'ouvrages mathématiques, travaillait pour Aḥmad Ibn Mūsā Ibn Šākir, d'après ce que nous dit *GAS* V, p. 254 (et voir p. 136, 139 et 252). Mais Aḥmad Ibn Mūsā, dont on ignore les dates précises, était le frère cadet de Muḥammad mort en 259/873 (cf. *GAS* V, p. 246). On peut donc supposer que Hilāl, qui travaillait pour Aḥmad, était du même âge ou plus jeune; il serait mort vers 880-890. Par déduction, son père a pu mourir vers 850, et il faudrait dire qu'Abū Hilāl a vécu au début du 9e siècle. Ces déductions, ba-

sées sur les renseignements fournis par la *GAS*, rejoignent les affirmations de M. Ullmann (p. 122 § 4) qui affirme: « Um die Mitte des 9. Jhdts. dürfte auch abū Hilāl al-Ḥimṣī sein medizinisches Buch geschrieben haben (...). Sein Sohn Hilāl ibn abī Hilāl (gest. um 270/883) machte sich später einen Namen als Uebersetzer des Apollonios von Perge ».

p. **228**: Sarābiyūn est daté du 2ᵉ siècle de l'Hégire, *i.e.* entre 719 et 816. Or son fils Yūḥannā (*GAS* III, p. 240-242) vivait au 3ᵉ siècle, i.e. entre 816 et 913. Un siècle de différence en une génération, c'est trop. En fait, c'est la seconde date qui est exacte, et sur elle doit être ajustée la première. D'après Ullmann (p. 102), qui se base sur une étude de Hermann Lehmann, Yūḥannā Ibn Sarābiyūn écrivait vers 873; par conséquent, son père Sarābiyūn est à dater de la première moitié du 9ᵉ siècle.

p. **230**: Au sujet d'Ayyūb ar-Ruhāwī, ajouter: Mentionné dans MUṬAHHAR IBN ṬĀHIR AL-MAQDISĪ, *Kitāb al-Bad' wa-t-Tārīḫ*, éd. Claude HUART, tome I (Paris, 1899), p. 140.

p. **233** § 1: Ajouter à la bibliographie: Jean-Claude SOURNIA et Gérard TROUPEAU, *Médecine arabe: Biographies critiques de Jean Mésué (VIIIᵉ siècle) et du prétendu « Mésué le Jeune » (Xᵉ siècle)*, dans *Clio Medica*, vol. 3 (1968), p. 109-117.

p. **240**: Voir les remarques au sujet de la p. 228: il écrivait vers 873.

p. **244**: Au sujet de Sābūr, plusieurs remarques sont à faire:

a) Supprimer le dernier paragraphe sur Ibn Sābūr al-Awsaṭ. Il ne s'agit pas chez Rāzī d'un Ibn Sābūr al-Awsaṭ auteur d'un Aqrābādīn, mais du *Aqrābāḏīn Sabūr al-awsaṭ*, par opposition au *Aqrābāḏīn Sābūr al-kabīr* mentionné au § 1. De plus, cet ouvrage de dimension *moyenne* (*awsaṭ*) est mentionné non seulement dans *al-Ḥāwī* VII, 220; mais encore dans XI, 21 (d'après ULLMANN, p. 300-301).

b) L'existence d'un *Aqrābāḏīn kabīr* et d'un *awsaṭ* suppose celle d'un *Aqrābāḏīn ṣaġīr*, probablement perdu.

c) La liste des références au *Ḥāwī* donnée par *GAS* est toute différente de celle donnée par ULLMANN, pour le *Aqrābāḏīn al-kabīr*. Voir Ullmann, p. 301, note 1.

d) De plus, Ullmann indique (p. 301, note 3) beaucoup d'autres références à Sābūr, qui sont indistinctes.

p. **363** dernier §: Peut-être faut-il lire *Mu'ammar* b. al-Muṯannā, au lieu de *Ma'mar*.

p. **423**: A l'index des auteurs, il aurait été bon d'ajouter *Baḫtīšū'*, avec un renvoi à *Boḫtīšū'*.

Une lacune grave: pas de notice pour Abū l-Farağ 'Abdallāh Ibn aṭ-Ṭayyib, mort en 435/1043, et dont l'activité scientifique s'est exercée avant l'année 430/1038. D'autant plus que cet auteur est cité dans 23 pages différentes!

Pontificio Istituto Orientale
piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Roma

SAMIR Khalil, S.J.

RECENSIONES

Generalia

Siegfried SCHWERTNER, *IATG. Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. International Glossary of Abbreviations for Theology and related Subjects. Index international des abréviations pour la théologie et matières affinissantes* (Walter de Gruyter, Berlin - New York, 1974, XIX-348 pages, DM 88).

« Le présent index a pour but de contribuer à standardiser les abréviations de titres ». Tels sont les premiers mots de l'introduction. Tel est aussi le but premier de l'ouvrage, qui offre par ailleurs d'autres avantages.

L'ouvrage comprend une introduction et deux parties. L'introduction, claire et concise, est en trois langues: allemand, anglais et français. La première partie (p. 1-88), en deux colonnes, donne une liste alphabétique des *abréviations* et les explicite. La seconde partie (p. 89-343), en une seule colonne, donne la liste alphabétique des titres des *revues et collections*, avec leurs abréviations.

Trois points méritent une particulière attention: le choix des revues et collections; la précision des renseignements les concernant; la manière de les citer en abrégé. Examinons-les.

* * *

1. Le choix des titres couvre environ 7500 revues, séries, dictionnaires, éditions de sources, etc. C'est déjà très considérable et presque rien d'important n'a été omis. Cependant, ayant effectué quelques sondages concernant le Proche-Orient chrétien, nous avons constaté de graves lacunes, notamment pour les revues de langue arabe. Nous mentionnons ici quelques revues plus importantes:

* *al-Aṯār aš-šarqiyyah* (Šarfah, Liban, 1926-1929);
* *Bayn an-Nahrayn* (Mossoul, 1973 ff.);
* *al-Ǧāmiʿah as-Suryāniyyah* (Buenos Aires, 1934-1959);
* *al-Ḥikmah* (Dayr az-Zaʿfarān, 1913-1914; puis Jérusalem 1927-1931);
* *Lisān al-Mašriq* (Mossoul, 1948-1952);
* *al-Manārah* (Jounieh, Liban);
* *al-Maǧallah al-Baṭriyarkiyyah* [*al-Mārūniyyah*] (Héliopolis, Egypte);

* *al-Maǧallah al-Baṭriyarkiyyah* [*as-Suryāniyyah*] (Jérusalem, puis Damas);
* *al-Maǧallah al-Kahanūtiyyah* (Jounieh, Liban);
* *Maǧallat Maǧma' al-Luġah as-Suryāniyyah* (= *Journal of Syriac Academy*, Bagdad, 1975 ff.);
* *an-Naǧm* (Mossoul);
* *Near East School of Theology Quarterly* (Beyrouth);
* *an-Ni'mah* (Damas);
* *an-Nūr* (Bagdad);
* *an-Nūr* (Damas);
* coll. *Nuṣūṣ wa-Durūs* (Beyrouth);
* *Osiris* (Bruges) [à l'instar de l'*Isis* mentionnée par l'*IATG*];
* *Revue de l'Académie Arabe de Damas* (Damas);
* *Risālat al-Kanīsah* (Minia, Egypte, 1969 ff.);
* *aṣ-Ṣalāḥ* (Le Caire);
* *Ṣadīq al-Kāhin* (Ma'ādī, Egypte);
* *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und Naturwissenschaft* (Wiesbaden);
* *Travaux et Jours* (Beyrouth);
* *La Voce del Nilo* (Le Caire);
* *al-Waḥdah* (Ṣaydā, Liban);
* *Zeitschrift der deutschen Palästina-Vereins.*

On trouvera les sigles proposés pour toutes ces revues dans notre *Bulletin d'Arabe Chrétien* I 2 (Rome-Leuven, février 1977), p. 48-52.

Une autre lacune fort sensible est l'absence presque totale de revues musulmanes en langue arabe. Or, ces revues sont nombreuses et concernent souvent la théologie chrétienne.

D'une manière générale, l'examen des « sources » mentionnées par l'auteur dans son introduction montre assez que cette bibliographie internationale n'en reste pas moins très marquée par la science allemande. Il nous semble d'ailleurs impossible de dresser une liste de revues et autres publications de ce genre qui soit vraiment internationale; mais il est bon d'être conscient de cette lacune fondamentale.

* * *

2. Ce qui regarde la précision des références se trouve dans la deuxième partie (p. 89-343 et 348). Cette liste est particulièrement utile pour le chercheur et le bibliographe. Ainsi, pour *Oriens Christianus*, seront indiquées les équivalences des 4 séries: vol. 1-8 (1901-1911), NS 1-14 (1911-1924), 3e Série 1-14 (= vol. 23-26) (1926-1939), 4e Série 1 ff. (= vol. 37 ff.) (1953 ff.).

De même, les changements de titres sont indiqués. Ainsi, l'*Orient Syrien* 1-12 (1956-1967) meurt à Paris en 1967. Il renaît en 1970 à Kaslik (Liban), sous le titre de *Parole de l'Orient*, après s'être fondu avec *Melto* (Kaslik, vol. 1-5 = 1965-1969). Tout cela est exprimé d'une manière claire et symbolique (voir les pages 235, 261 et 265).

Nous aurions souhaité une précision de plus: l'indication des changements de lieu d'édition. En général, l'auteur s'est contenté de citer la première localisation, ajoutant *u. a.* (und andere).

Cette seconde partie est très riche en renseignements. Ainsi le lecteur sera-t-il surpris de constater qu'en 1962 naissaient deux revues, toutes deux intitulées *Oriental Studies* (alors qu'il existait depuis 1933 une revue d'art portant déjà ce nom!): l'une à Cambridge, Mass. (U.S.A.); et l'autre à Oxford (G.B.). De même, en 1965, deux revues naissaient portant le même nom: *Asian and African Studies*: l'une à Bratislava, et l'autre à Jérusalem. L'auteur adopte pour les abréviations une solution judicieuse: il donne aux deux revues le même sigle (par exemple AAS), suivi entre parenthèses de l'initiale de la ville: AAS(B) ou AAS(J).

* * *

3. Enfin, en ce qui concerne les sigles utilisés, l'auteur a donné dans son introduction des « principes d'abréviation ». Cette partie était la plus difficile et peut-être la plus contestable. On ne manquera pas d'y relever un certain nombre d'inconséquences. Ainsi, le mot *Studies* (Studia, Studien, etc.) est rendu tantôt par *St* (par exemple: JSSt ou StT), et tantôt par *S* (par exemple: JThS, TS ou TSI). De même, le mot *Christian* (Christiana, etc.) est rendu tantôt par *Chr* (par exemple: OrChrP, ou OrChr, ou OrChrA) et tantôt par *C* (par exemple: OCL, POC, ROC). Ou encore, le mot *Theologie* (Theology, etc.) est rendu tantôt par *Th* (par exemple: DThC, JThS, NRTh) et tantôt par *T* (par exemple: TABG, TB, TCSPCK, TDNT, TEd, TEH, TFH, TGA, TGG, TMR, TPRB, TRE, TS, TSF, TSI, TuK, TZ, etc.).

Ce dernier exemple met en relief un défaut. L'auteur n'a pas assez tenu compte des sigles utilisés dans les divers pays. Ainsi, le *Dictionnaire de Théologie Catholique* ou la *Nouvelle Revue Théologique* devraient être cités conformément aux usages des francophones, et donc DTC et NRT, au lieu de DThC et NRTh. Les *Recherches de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth* seraient mieux venues sous la forme *RechILO* (l'ILO étant bien connu à Beyrouth), plutôt que sous celle de *RILOB*. Plus généralement, l'usage germanique a parfois prévalu sur d'autres usages.

A cette occasion, disons que le titre français n'est guère heureux; d'autant plus que le néologisme « matières affinissantes » n'est pas acceptable. Nous suggérons: « Index international des abréviations utiles à la théologie et aux sciences (ou sujets) connexes ».

* * *

Les défauts que nous avons signalés ne doivent nullement faire oublier le grand mérite de cet ouvrage. C'est le premier en son genre, à cette échelle, et les lacunes étaient inévitables. Cet index montre

à l'évidence combien il est devenu difficile, voire impossible, de faire le tour des publications intéressant la théologie.

Il nous reste à souhaiter que l'ouvrage serve de point de départ, pour permettre un système de standardisation plus international, avec l'aide de collaborateurs de divers pays. Tel qu'il est cependant, il rendra les plus grands services à diverses catégories de chercheurs: aux bibliothécaires d'abord, qui y découvriront un nombre impressionnant de revues ou collections dont ils ignorent jusqu'à l'existence; à tous ceux qui établissent des bibliographies, qui y trouveront de précieux renseignements; aux directeurs de revues, qui pourront contrôler l'exactitude des citations; enfin à tous les chercheurs avides d'exactitude et de précision.

SAMIR Khalil, S.J.

Lexikon des Mittelalters. Erster Band/1. und 2. Lieferungen, *Aachen-Almohaden* (Artemis Verlag, München und Zürich, 1977-1978; 184× 271 mm, 448 colonnes).

Ce dictionnaire n'a pas de présentation. Il est donc difficile de savoir quel en est le but exact, et notamment ce qu'entendent les éditeurs par « Mittelalter », quelle époque et quels pays il recouvre. À y regarder de près, il semble qu'il soit essentiellement centré (trop centré) sur l'Occident. Cela se manifeste tant par le choix des mots, que par la manière de les traiter.

Ainsi, tandis que l'article *Adel* (col. 118-141) inclut la noblesse byzantine (131-133), slave (133-138), etc., la plupart des articles se limitent au monde latin. Signalons en particulier les articles suivants: *Abendmahl* (22-27), qui ignore les monde byzantin, syriaque, arabe, etc.; *Aberglaube* (29-32), qui ne concerne que l'Occident, chrétien et juif, alors que le Christianisme oriental, notamment copte, aurait été riche d'informations; *Abgaben* (32-40), qui englobe Byzance et les Slaves, mais ignore encore l'Orient. Pour les *Abkürzungen* (41-43), on s'est limité au latin et au grec, alors que le slave, le syriaque, le copte, etc. auraient été également utiles, au moins dans la bibliographie. Des articles comme *Abt* (60-62), *Abtei* (62-65), *Adam* (111-115), *Adoption* (163), etc. auraient eu avantage à élargir leur perspective.

La même tendance occidentalisante se remarque dans la transcription de certains noms propres. Ainsi, au lieu d'*Abubacer* (69) et d'*Abulfaragius* (69-70), on aurait préféré trouver Abū Bakr Muḥammad *Ibn Ṭufayl* et Abū l-Farağ ʿAbdallāh *Ibn aṭ-Ṭayyib*. Quoiqu'il en soit, il faut adopter un principe de transcription, l'expliquer, et s'y tenir, quitte à multiplier les renvois internes.

Quant au choix des vocables, il est aussi centré sur l'Occident. On trouvera peu d'éléments sur le monde arabe médiéval (nous n'avons relevé dans le 1er fascicule que 17 notices, généralement brèves), presque rien sur le monde arménien, ou copte, ou éthiopien, ou géorgien, ou syriaque.

Quelques articles auraient dû être plus fournis et mieux faits; tels *Abulfaragius*, *Acta Apostolorum Apocrypha*, *Adam*, *Agathangelos*. On regrettera l'absence d'auteurs médiévaux importants, tels que: 'Abdallāh Ibn al-Faḍl al-Anṭākī, 'Abdīšū' de Nisibe, Abraham de Tibériade, Abū 'Alī 'Īsā Ibn Zur'ah, Abū 'Alī Naẓīf Ibn Yumn, Abū 'Alī Yaḥyā Ibn 'Īsā Ibn Ǧazlah, Abū l-Barakāt Ibn Kabar, Abū Bišr Mattā Ibn Yūnus, Abū Ḥalīm, Abū Ḥulayqah, Abū Rā'iṭah at-Takrītī, Abū Šākir Buṭrus Ibn ar-Rāhib, Abū Ṣāliḥ al-Armanī, ... pour m'en tenir aux auteurs arabes chrétiens.

Plus grave est l'absence totale de personnes responsables dans certains secteurs. Ainsi, sur 78 responsables que nous avons comptés, il n'y a pas un seul pour le syriaque, l'arménien, l'éthiopien, le géorgien, le copte,... Il serait souhaitable qu'une ou deux personnes soient chargées d'un secteur *Orient Chrétien*, et que le *Monde Musulman* soit aussi plus présent dans ce *Lexikon*.

La bibliographie est évidemment de première importance. D'une manière générale, elle est bonne et bien fournie (cf. *Aarhus*, *Abaelard*, *Abbo v. Fleury*, *Aberglaube*, *Abgaben* bei Westslawen und Ungarn, *Abgar*, *Abraham bar Ḥiyya*, *Abravanel*, *Abtslisten*, *Adel*, *Albert Magnus*, *Alchemie*, *Alexander der Grosse* (*XI. Hebräische Literatur*). *Alfred der Grosse*, *Allegorie*, *Almannus v. Hautvillers*, etc.). Parfois cependant, elle est trop maigre ou inexistante (cf. *Abulfaragius*, *Abecedarien*,...).

Plus généralement, si l'on vise à donner une bibliographie exhaustive, il suffirait d'indiquer l'ouvrage contenant la bibliographie la plus complète et la plus récente (à condition qu'il soit facilement accessible) et de le compléter. Ainsi, pour *Afanasij Nikitin* (193-194), il suffirait de renvoyer au *Repertorium Fontium Medii Aevi*, I (1967), p. 40 (avec les compléments). De même, pour les auteurs italiens, un renvoi au *Dizionario biografico degli Italiani* suffirait. La notice sur St *Adalbert-Vojtěch* (101-102) est particulièrement bien documentée; il conviendrait cependant d'y ajouter l'ouvrage de Fr. DVORNÍK, *Svatý Voltěch* (Rome [2]1967), excellent malgré ses dimensions réduites. En revanche, à l'article *Abodriten* (on préfère transcrire aujourd'hui *Obodriten*), on se serait attendu à trouver les nombreuses études des historiens polonais, notamment celles de G. Labuda.

Etant donné l'orientation de notre Revue, nous avons examiné ce *Lexikon* essentiellement sous l'angle de l'Orient Chrétien. A cet égard, les lacunes sont considérables. Mais si l'on fait abstraction de l'Orient médiéval, ce nouveau Dictionnaire rendra d'appréciables services à tous ceux qui, par quelque biais, s'intéressent au Moyen-Âge. Il vient combler une grave lacune, car il n'existe pas encore de Dictionnaire du Moyen-Âge.

Signalons enfin que les sigles et abréviations seront donnés au fascicule suivant, et que l'ensemble de l'œuvre est prévue pour paraître en 5 volumes de 10 fascicules chacun. Souhaitons à cette grande œuvre une large diffusion et un rythme rapide.

SAMIR Khalil, S.J.
(avec la collaboration de Jan KRAJCAR, S.J.)

Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano, Rivista quadrimestrale diretta da Francesco PERICOLI RIDOLFINI, Anno I°, Fasc. I°, gennaio-aprile 1978, via Panaro 11, 00199 Roma, pp. 80.

In un mondo nel quale, a causa di crisi economiche e culturali, muoiono testate anche prestigiose, ci è gradito salutare la nascita di una nuova rivista sull'Oriente Cristiano.

Nel presentarsi ufficialmente al pubblico, la neonata pubblicazione periodica dichiara: « Scopo della rivista è quello di diffondere negli ambienti colti la conoscenza del mondo orientale cristiano, della sua storia e dei suoi problemi. Essa, pertanto, pubblicherà sia contributi scientifici, sia articoli di alta divulgazione » (p. 2).

Già il nome del Direttore, Francesco PERICOLI RIDOLFINI, professore di storia religiosa del Vicino Oriente e direttore della Scuola orientale dell'università di Roma, costituisce una garanzia. In questo primo numero c'è un suo contributo sulla antropologia e la escatologia di Afraate. (Su Afraate c'è anche un altro articolo, di B. BONIFACINO, dal taglio più filologico, in quanto studia le varie accezioni di due termini siriaci nelle *Dimostrazioni*).

Ma non è il direttore della nuova rivista ad aprire le danze. È Francesco GABRIELI, il grande arabista islamologo, lui stesso predecessore di PERICOLI RIDOLFINI nel dirigere la Scuola Orientale romana. Infatti, sulla soglia di questa primizia, c'è una pagina di GABRIELI a ricordo di Michelangelo GUIDI, morto sessantenne nel 1946, emulo di suo padre Ignazio GUIDI nell'interesse per l'Oriente Cristiano « L'odierna fiorita o rifiorita di questi studi cristiano-orientali in Italia, con nuove cattedre e nuove energie — conclude GABRIELI — rallegrerebbe lo spirito del nostro non dimenticato Maestro » (p. 4). Viene poi un articolo del professore di questo nostro Pontificio Istituto, Carmelo CAPIZZI. Il suo studio pone solide basi euristiche per approfondire la figura di Girolamo DANDINI, gesuita italiano inviato dal Papa Clemente VIII presso i Maroniti sul finire del Cinquecento e redattore di un preciso rapporto sulla importante missione.

A cura di Giuseppe SORGE, responsabile legale della rivista, c'è la bibliografia dello slavista Domenico CIAMPOLI (1852-1929) (94 scritti originali e 194 traduzioni dal russo e da altre lingue slave) e una recensione di Charles DIEHL, *Storia dell'Impero bizantino*, Roma 1977, che C. CAPIZZI ha tradotto in italiano e corredato di abbondante e aggiornata bibliografia.

L'impressione generale che ci fa la nuova rivista è favorevole. Sia dunque benvenuta!

V. POGGI S.J.

Theologica

Joseph C. McLelland, *God the Anonymous; A Study in Alexandrian Philosophical Theology*. En « Patristic Monograph Series » Nº 4, publicado por « The Philadelphia Patristic Foundation », 1976, pp. 209.

J. C. McLelland trata de encontrar indicaciones patrísticas, sea positivas sea negativas, para superar el así llamado « teísmo clásico », resultado de una cierta amalgama del pensamiento helenístico abstracto y del sentido de la historia propio de la fe hebrea. Es evidente la intención de desentrañar y sobrepasar tendencias subyacentes a fenómenos como la teología de la « muerte » de Dios y la de la « secularización », por ejemplo, para no nombrar corrientes más tradicionales, como sería la analogía teológica, mucho más afín con la apofática de lo que por lo común se piensa.

Considerándola como crisol y óptimo ejemplo del teísmo clásico, McLelland se detiene sobre la escuela alejandrina, siguiendo su evolución en tres de sus representantes más típicos: Filón, el modelo del neoplatonismo, Clemente, el maestro, y, por fín, Orígenes, la cumbre.

Tanto en su aspecto filosófico como en el más religioso, representado por los « misterios » órficos y eleusinos, el helenismo clásico se preocupó, según la tesis básica de McLelland, de cómo relacionar el Uno con el múltiple, el In-mutable con lo mutable, etc..., dejando en la penumbra la « otra Grecia », marcada por el dualismo, el pesimismo y la ansiedad, que observamos por ejemplo en la tragedia griega. Esa otra Grecia ha sido descuidada luego por el neoplatonismo y por los Padres, deudores en buena parte del racionalismo optimístico.

McLelland no deja de reconocer grandes méritos a los alejandrinos, quienes, encontrándose y viviendo en una filosofía abstracta, lograron poner dentro de sus moldes, rebasándolos, el misterio cristiano. Una cierta des-judaización, con la concomitante acentuación del carácter universal del misterio cristiano, no es el último de esos méritos. Mas los Padres no parecen haber considerado en su justo valor otros aspectos del mundo helénico circundante, más comprehensivos de la vida y del ser, más existenciales. En tal perspectiva el dilema teológico moderno consiste principalmente en una falsa comprensión de « las raíces del pensamiento occidental » (p. IV). Estudiando con tales ojos la tradición estaremos mejor armados para « superar la teología con la teología » (ib.).

McLelland concluye su examen de los alejandrinos con algunas indicaciones para una teología contemporánea. Como ya hemos recordado, los Padres helenizaron hasta cierto punto la revelación, des-judaizándola. Para mayor claridad pongamos un ejemplo. La inmutabilidad de Dios era en el Antiguo Testamento un concepto teológico-moral: Yahvé es fiel a su alianza. En los alejandrinos tal

concepto cobra además un espesor más específicamente óntico, metafísico (p. 160), posibilitando una teología desde arriba, que podríamos definir deductiva. Pudieron así « inculturizar » (perdón por el neologismo) la revelación, partiendo, por ejemplo, desde el Uno y el multiple, etc... Hoy en día habría que llevar adelante ese proceso, superando esta vez entre otras cosas también los moldes helenísticos. Constatando la incapacidad (al menos discutible, a mi modo de ver) del teísmo tradicional de hacer aceptable el sufrimiento de Dios, McLelland se augura una superación que la supla, indicando como líneas a seguir las de Kazo Kitamori, Jürgen Moltmann, etc.... Habría que superar también la « anonimidad » de Dios, hacia la cual convergen, además del apofatismo, diversas corrientes teológicas. De lo contrario nuestra fe de substantiva se hace adjetiva: acabamos por hablar tan sólo de humanismos, secularismos o marxismos « cristianos ». Con todo, más que denominar a Dios, habría que hablar de Él indirectamente, a modo de Kierkegaard, como sostienen Harvey Cox y Leslie Dewart. Resumiendo, habría que sostituír el teísmo tradicional con la teoantropología de K. Barth, por ejemplo. Esta última corriente es muy afin con el « teandrismo » (bogočelovečestvo) de los pensadores rusos cristianos modernos, a uno de los cuales — N. Berdiaev en concreto — el autor cita acertadamente al lado del grande teólogo de la Reforma, como abogado de la humanidad divina de Dios (p. 173).

Roman Žužek, S.J.

Christoph von Schönborn, *L'icône du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le Ier et le IIe Concile de Nicée* (325-787), coll. Paradosis XXIV, Éd. Universitaires Fribourg Suisse 1976, p. 246.

La teologia delle iconi: è un tema questo a cui diversi autori si sono affezionati dopo le opere di Uspenskij, di Evdokimov e di altri. È noto che non si può trattare delle iconi senza inserirle nel contesto di una solida teologia storica. L'autore del presente studio ha giustamente compreso che il fatto stesso di dipingere e di venerare l'icona di Cristo riflette le lotte cristologiche dell'antica Chiesa greca.

Il libro svolge il tema in tre tappe fondamentali. La prima riguarda l'impostazione trinitaria del problema nella lotta antiariana di san Atanasio: la possibilità dell'Immagine perfetta di Dio nel Figlio uguale al Padre.

Nella seconda tappa viene chiarito il problema ontologico: l'Incarnazione, l'apparizione nella carne non diminuisce lo splendore e la gloria dell'Immagine divina; il Logos diviene visibile agli occhi. Attraverso la sua forma visibile si realizza l'incontro con la persona stessa del Dio-uomo. La condizione dell'incontro diretto, personale è l'amore. L'immagine di Cristo, quindi, esige la venerazione. Per svolgere questi temi l'Autore ha attinto all'abbondante materiale offertogli da S. Cirillo di Alessandria e da S. Massimo Confessore.

Nella terza tappa l'Autore affronta il periodo della lotta iconoclasta, ricca di argomentazioni teologiche nonché di refutazioni elaborate da S. Giovanni Damasceno e da san Teodoro Studita. Ambedue questi paladini dell'iconodulia ammettono sì che l'immagine materiale di Cristo è una degradazione del suo splendore divino, ma che essa è richiesta dall'Economia di salvezza per poter raggiungere, attraverso questa umile strada la sua *hypostasis*. L'autore tracciando le linee della posizione teologica iconodula, rileva, al tempo stesso, le differenze che intercorrono fra il Damasceno e lo Studita. Per Giovanni Damasceno, e più tardi per i greci, l'icona si venera in quanto tale, cioè come una *res sacra*, non insistendo troppo sulla differenza fra l'icona di Cristo e quella dei santi. Teodoro Studita, e più tardi i Russi, secondo l'Autore, furono più sensibili nel rilevare una differenziazione fra le iconi.

In sostanza, lo studio offre vari aspetti interessanti anche se non nella sua totalità. Ci sorprende, però, come l'Autore non accenni affatto al ruolo dell'icona nella preghiera e nella contemplazione. Aspetti, questi, occupavano la mente di tutti gli autori spirituali di quel tempo. Nel libro, poi, si parla di Origene in modo poco felice, poiché si fissa tutta l'attenzione sul suo subordinazionismo; ma quanta ricchezza di materiale l'Autore avrebbe potuto trovare per il suo tema approfittando per esempio del libro di H. CROUZEL, *Origène et la connaissance mystique*? Aggiungendo queste note critiche non intendiamo sminuire il contributo del presente studio, ma stimolare coloro che in futuro intendessero volgere la loro ricerca su un tema così affascinante quale è quello della teologia delle iconi.

T. ŠPIDLÍK S.I.

Hans Jürgen MARX, SVD, *Filioque und Verbot eines anderen Glaubens auf dem Florentinum. Zum Pluralismus in dogmatischen Formeln* (= Veröffentilchungen des Missionsspresterseminars S. Augustin bei Bonn, N^e^ 26), Steyler Verlag, 1977, pp. 413.

Il volume è nato come tesi di laurea presentata nell'anno accademico 1976-77 alla Facoltà Teologica della Pontificia Università Gregoriana. L'analisi del titolo fa intuire facilmente il tema svolto. È un tema che ne comprende due in realtà, e tutti e due discussi con particolare impegno nel concilio di Ferrara-Firenze (1438-39): *la teologia del Filioque* a proposito della processione dello Spirito Santo, e *la proibizione* di formulare « un'altra fede » decretata nel Concilio di Efeso (431).

La discussione di questi due temi, uno prevalentemente dogmatico e l'altro prevalentemente canonico-ecclesiologico, condusse Greci e Latini a un accordo assai laborioso, che venne siglato ed espresso, com'è noto, nella bolla d'unione *Laetentur caeli et exultet terra*, pubblicata solennemente a Firenze il 6 luglio 1439.

Fino a qualche decennio fa, gran parte della storiografia sul concilio fiorentino sosteneva che la problematica strettamente teologica avesse avuto, durante tale concilio, una parte secondaria. Detto altrimenti, dialogo teologico vero e proprio non ce ne sarebbe stato, perché i problemi centrali dibattutivi sarebbero stati quelli politici e quelli relativi al primato pontificio. A questo proposito non è mancato un esimio studioso tedesco, L. Mohler, che, trovandosi davanti allo spazio nettamente più ampio occupato negli *Atti* del concilio dalle discussioni teologiche, ha affermato imperterrito che i Padri del concilio fiorentino persero tempo in problemi... marginali.

Indagando più attentamente la documentazione sempre più abbondante e sicura (edita in stragrande maggioranza dal 1940 in qua nella collezione *Concilium Florentinum: Documenta et Scriptores*, a cura del Pontificio Istituto Orientale di Roma), gli studiosi più recenti hanno rovesciato le prospettive: vanno mettendo in crescente evidenza la rilevanza essenziale avuta dal « dialogo » teologico tra Greci e Latini; « dialogo », della cui serietà d'impegno e libertà di svolgimento non è lecito più dubitare — salvo prevenzioni polemiche o superficialità scientifica.

Hans Jürgen Marx si colloca in questa categoria di studiosi recenti; e con perfetta consapevolezza. Egli stesso ci informa che la scelta del tema del suo lavoro gli è stata suggerita anche da motivi pastorali. Missionario in Giappone, e quindi impegnato quotidianamente a rivestire il messaggio di Cristo con gli elementi di un linguaggio coniato in contesti religioso-culturali assai distanti dai nostri, egli ha cercato di enucleare ed assimilare l'eventuale lezione del « pluralismo nelle formulazioni dogmatiche » impartita dal concilio fiorentino, sia pure considerando quest'ultimo come un evento storico dominato da un problema « trascendente », rispetto al quale la somma della documentazione storica costituisce una risposta o una soluzione (cfr. pp. 26-27).

La problematica del Marx si traduce concretamente in due quesiti essenziali: 1) è possibile e in qual misura affermare, secondo la dottrina del concilio fiorentino, un pluralismo nelle formulazioni dogmatiche rispetto alla Tradizione? 2) che cosa intendevano dire i Padri del concilio fiorentino quando essi, fondandosi sul concilio efesino e su quelli posteriori, condannavano « un'altra fede »? Questi due quesiti si sono configurati, nel corso dell'indagine, rispettivamente come l'oggetto formale (« l'applicazione della Tradizione al problema del pluralismo nel Florentinum ») e l'oggetto materiale di essa (« l'interpretazione della proibizione efesina di *un'altra fede* nel Florentinum ») (cfr. p. 28).

Il processo seguito dall'A. nell'impostare e risolvere questo duplice problema tiene conto di certi principi metodologici d'ermeneutica elaborati dai filosofi della « scuola di Francoforte » e da altri: H. G. Gadamer, J. Habermas, M. Horkheimer, ecc. Dopo averlo seguito attentamente fino alle poche ma chiare pagine dell'epilogo (pp. 377-79), il lettore riconosce che non è facile formulare sintetica-

mente le risposte elaboratissime e ricche di incidenze teologiche, ecclesiologiche e pastorali in cui sfocia il discorso di tutto il libro. Correndo tutti i rischi di una semplificazione fatta a ragion veduta, diremo quanto segue.

Secondo il Marx, nel concilio fiorentino non ci fu pluralismo nel trattare il problema dogmatico o trinitario della processione dello Spirito Santo. L'analisi della bolla d'unione suaccennata mostra che, tutto sommato, la dottrina greca tradizionale della processione *dal Padre per il Figlio* (che non ha nulla da spartire con la teoria foziana della processione *dal solo Padre*) fu « ridotta » a quella latina della processione *dal Padre e dal Figlio* — ridotta, almeno nel senso che la dottrina latina fu ancora una volta formulata in termini tali che, tradotti alla lettera in greco, sarebbe riuscita inevitabilmente ostica ed estranea ai Greci e agli Orientali in genere. Si ebbe invece un vero e proprio pluralismo nel trattare l'aggiunta del *Filioque*, il cui problema, secondo il Marx, costituì il contenzioso fondamentale del concilio. Si trattò di un pluralismo « dogmatico »: ai Greci si concedeva di non inserire tale termine nel Simbolo e ai Latini si riconosceva il diritto di conservarlo nel proprio Credo, versione di quel Simbolo. Ma fu un pluralismo legato a un fragile compromesso, poiché tali concessioni mutue sorvolavano sulla necessità ineluttabile di conseguire una concezione chiara, e comune alle due parti, a proposito « del segno di riconoscimento dell'accordo nella fede », senza del quale l'unione ecclesiastica restava più apparente che reale. Infatti per i Greci tale segno di riconoscimento si identificava col Simbolo niceno-costantinopolitano lasciato intatto dai concili posteriori nella sua formulazione materiale; per i Latini invece si identificava col magistero del Papa, la cui autorità garantiva anche le stesse modifiche apportate, eventualmente, allo stesso Simbolo (cfr. soprattutto pp. 354-76).

Queste e tante altre idee del Marx rendono il suo volume quanto mai originale e inducono il lettore a riflettere, anche se esse mostrino spesso di ridursi a tentativi di carattere provvisorio ed ipotetico. Comunque, va messo in rilievo che le ipotesi e le osservazioni del Marx poggiano su solide basi. Egli ha condotto la sua indagine su una vastissima piattaforma di documenti e di testi, ai più importanti dei quali ha dedicato un esame storico e filologico assai accurato. In un caso è giunto a conclusioni notevoli: il *Dialogo* di Andrea a Sancta Cruce non è, come ha ritenuto il P. J. Gill, solo un'opera privata di un funzionario pontificio presente ai dibattiti conciliari, ma molto di più, perché esso, paragonato con gli *Atti* greci, rivela la caratteristica di riprodurre spesso fedelmente i protocolli degli *Atti* latini, che finora non sono stati ritrovati (cfr. pp. 38-44). Va poi da sé che il maneggio sicuro delle fonti primarie e secondarie permette al Marx di esporre in modo conciso ma chiaro le discussioni tra Greci e Latini a Ferrara e Firenze, specialmente quelle decisive tra Marco Eugenico e Giovanni Montenero (cfr. pp. 60ss). In tale esposizione egli sa cogliere e formulare le sottili differenze — talora di un carat-

tere metafisico vertiginoso e non sempre manifeste agli stessi teologi interlocutori — esistenti tra Greci e Latini circa i concetti fondamentali di « ipostasi », « persona », « natura », « essenza », « causa », « principio », ecc. Tali differenze, rimaste, come abbiamo accennato, in parte inconscie e irrisolte, inficiarono tutto il dialogo teologico di Ferrara-Firenze di una certa equivocità che doveva poi pesare gravemente sulle sorti dell'unione, nonostante gli sforzi di un Bessarione ad esempio.

All'inizio abbiamo rilevato che questo libro è la prima opera di un giovane studioso; nessuna meraviglia, dunque, se essa presenti qua e là qualche acerbità giovanile, che talvolta si riduce ad espressioni inesatte o semplicemente non abbastanza limate. Uno storico trova subito da ridire nel leggere che il cardinale Giuliano Cesarini *difese* Basilea *contro* Eugenio IV (p. 47), che Marco Eugenico fu *l'unico* a rifiutarsi di sottoscrivere l'unione di Firenze (p. 49) e che Demetrio Cidone accompagnò a Roma *Giovanni VI* (p. 87, n. 171), mentre in realtà si tratta di Giovanni V Paleologo (Giovanni VI potrebbe confondersi con Giovanni Cantacuzeno; cfr. G. OSTROGORSKY, *Geschichte des Byzantinischen Staates*, III. Aufl., cap. VII, § 3). Un teologo poi resterà sorpreso che Teodoreto di Ciro diventi « Theodoreth von Kyrene » (p. 110) e che Demetrio Cidone « verso il 1360 si convertì al rito romano » (p. 87, n. 171); la fonte usata dal Marx s'era espressa con maggiore esattezza: il Cidone « verso il 1360 forse era passato alla fede cattolico-romana » (H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, München 1959, p. 733).

Accanto a queste inesattezze o imprecisioni potremmo porre la segnalazione di numerosi errori di stampa, che non ci saremmo attesi in un libro tedesco. Ma è ovvio che la nostra attenzione e il nostro giudizio si concentrano soprattutto sui pregi davvero rari di questo libro, a cui auguriamo la massima diffusione possibile tra il pubblico al quale è destinato.

C. CAPIZZI S.J.

Patristica

Luis F. LADARIA, *El Espíritu Santo en san Hilario de Poitiers*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1977, pp. 359.

Los comentadores reprochan por lo general a san Hilario que deja algo confusa la distinción entre la tercera persona de la Trinidad y la espiritualidad de la naturaleza divina, más en concreto, la de Cristo. Es el problema que ilumina el estudio de Luis F. Ladaria, con la consciencia constante de que no es precisamente la pneumatología el punto más desarrollado de la teología hilariana.

La razón de la mencionada falta de claridad está en el uso poco matizado de la palabra « espíritu », con la cual Hilario designa rea-

lidades conexas entre sí, pero distintas. Analizando minuciosamente los textos pneumatológicos de san Hilario, más bien escasos en sus obras, el autor hace ver que la confusión en cuestión es menor de lo que por lo comun se admite. Bajo la imprecisión terminológica yace un consistente esquema lógico.

Al parecer, el presupuesto más importante para entender la pneumatología de Hilario es que « Dios es espíritu », lo cual significa entre otras cosas que es fuerza, vida e impulso. El Hijo participa desde toda la eternidad de estas cualidades de la divinidad. Con la resurrección su *humanidad* ha recibido plenamente el Espíritu Santo y nos lo comunica hasta que consigamos participar de lleno, según la medida de creaturas, en la divinidad. La intuición hilariana fundamental del Espíritu como « don » de Jesús nos permite individualizar a la Tercera Persona, distinguiéndola del « espíritu » que tiene Jesús — su divinidad —, y del « espíritu » que obra en él durante su vida mortal, que no es sino la fuerza de la divinidad (p. 329). Esta distinción económica nos permite afirmar que Hilario posee del Espíritu Santo una idea mucho más precisa de lo que los críticos han pensado. Gran parte del estudio de L. F. Ladaria (271 pgs. sobre 335) está dedicada a la « actuación del Espíritu de Dios en la historia ». Sigue así la perspectiva de Hilario, quien, si se eleva hasta el *ser* del Espíritu, lo hace sobre todo a partir de su obrar.

Al « ser del Espíritu Santo » está dedicada la parte segunda. A pesar de la distinción personal que se encuentra en la consideración del Espíritu como don, la ubicación — permítaseme el término — del Espíritu Santo en el seno de la Trinidad no es del todo nítida. El Espíritu Santo es llamado « persona » una sola vez e indirectamente, de modo que no deja de crear problemas a su vez (cfr. *Liber de Synodis*, PL 10, 504 B-505 A). Hay que tener siempre presente que en Hilario la teología trinitaria arranca de la confesión bautismal, y no de una especulación, que en él es posterior, y, como queda ya dicho, antes que nada económica. En el proceso de distinción y personalización del Espíritu un papel importante está desempeñado en Hilario por el concepto de « res naturae »: supone la divinidad del Espíritu y su distinción del Padre y del Hijo, pero no que se trata de una persona subsistente. A pesar del proceso de progresiva clarificación de las ideas pneumatológicas que observamos en las obras de san Hilario permanece en la materia una cierta vacilación. Se afirma con claridad que el Espíritu no es una creatura y que ha de ser confesado junto al Padre y al Hijo porque tal es la fe del bautismo, mas falta una explicación teológica suficiente, lo cual, con todo, no es de ninguna manera secuela de una concepción trinitaria subordinacionista. De todos modos, las afirmaciones hilarianas sobre el Espíritu Santo como « don » de Jesucristo, que constituyen el quicio de su pneumatología, aseguran con nitidez que se trata del « tercero » de la Trinidad. Hay que reconocer que sus formulaciones intratrinitarias son inferiores a las de la teología griega contemporánea,

que él ha conocido. Quizá no vió la utilidad o simplemente no supo conciliarlas con su intuición pneumatológica fundamental.

Muy útiles los índices (bíblico, de san Hilario, de autores antiguos y modernos). El nivel de la obra merecería también un índice de materias. En cuanto al lenguaje no se entiende porqué se citan constantemente en latin toda una serie de términos, como por ejemplo « substantia », « spiritus », etc... Esto vuelve por momentos pesada la lectura de un estudio vivaz sin añadir nada a su valor científico.

Roman Žužek, S.J.

Cyrille d'Alexandrie, *Dialogues sur la Trinité*,
— tome II, Dialogues III, IV, V, texte critique, traduction et notes par G. M. Durand, O.P., Sources Chrétiennes N° 237, Du Cerf, Paris 1977, pp. 470.
— tome III, Dialogues VI et VII, texte critique, traduction et notes par G. M. Durand, O.P., Sources Chrétiennes N° 246, Du Cerf, Paris 1978, pp. 332.

No podemos sino congratularnos con la pronta aparición de los diálogos III, IV, y VII, prometida en el volúmen primero de la obra ciriliana en cuestión, aparecido en 1976. Con el volúmen tercero ésta edición crítica de G. M. Durand, sobre la cual ya hemos dado un juicio - OCP vol. 43, fasc. II (1977) pp. 457-458 -, queda felizmente terminada.

Roman Žužek, S.J.

Quattro Omelie Copte. Vita di Giovanni Crisostomo, Encomi dei 24 Vegliardi (Ps. Proclo e Anonimo) *Encomio di Michele Arcangelo* (di Eustazio di Tracia). Edizione, traduzione e commento a cura di Antonella Campagnano, Antonella Maresca, Tito Orlandi, « Testi e Commenti per lo studio dell'antichità » n. LX, Milano, Cisalpino-Goliardica 1977, pp. 190+8 tavole f.t.

Partiti dall'idea di pubblicare per intero l'omelia sui 24 vegliardi dell'Apocalisse attribuita a Proclo, finora in minima parte edita, gli AA. hanno constatato che una sezione di essa, di tipo romanzesco, si inserisce in un ciclo di Giovanni Crisostomo, di cui è sembrato loro bene pubblicare il *corpus* in saidico. In quel ciclo rientrano i frammenti di omelia sulla vita del Crisostomo, che vengono appunto introdotti, editi e tradotti nella prima parte del volume, pp. 11-44, da Tito Orlandi il noto coptologo.

Seguono poi due omelie sui 24 vegliardi dell'Apocalisse, la prima attribuita a Proclo di Cizico, la seconda anonima. L'introduzione,

l'edizione e la versione italiana sono firmate da A. MARESCA, pp. 47-104. La terza parte del volume è dedicata a introdurre, editare e tradurre l'encomio di Michele Arcangelo attribuito a Eustazio di Tracia, anche esso appartenente in qualche modo al ciclo crisostomiano. È a cura di A. CAMPAGNANO, pp. 104-172. Chiudono il volume un indice analitico (pp. 175-189) e otto tavole fotografiche riproducenti fogli dei codici serviti a stabilire le varie edizioni critiche.

Il volume è valido contributo alla conoscenza della letteratura copta e accresce i meriti di Tito Orlandi in questo campo. La traduzione italiana dal copto, tutte le volte che l'abbiamo controllata sull'originale, ci è apparsa buona e fedele. A p. 127 c'è un riferimento biblico inesatto: Ef. 5,23 non parla di barca senza timone, come sembrerebbe indicare la nota 2, ma solo del marito, capo della moglie. Avremmo voluto più ricca e più precisa l'informazione codicologica. Mancano notizie sugli autori o pseudo-autori delle omelie con i congrui rinvii a storie della letteratura copta.

V. POGGI S.J.

Hugh M. RILEY, *Christian Initiation*, *Studies in Christian Antiquity* vol. 17. The Catholic University of America Press/Consortium Press. Washington 1974.

El subtítulo de esta obra reza así: « A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan ». La obra está de hecho organizada de modo comparativo. En cada uno de los momentos principales de la iniciación cristiana se estudian en paralelo los cuatro Padres citados.

El autor establece una división esquemática en tres partes de las ceremonias de iniciación: La renuncia-adhesión, el bautismo, precedido del desnudamiento y la unción, y, por último, las ceremonias postbautismales, que incluyen la unción y la vestición.

En cada una de esas partes, después de una introducción teológica, expone el A. el rito litúrgico de cada iglesia, en cuanto puede deducirse del texto de las catequesis y otras fuentes, terminando con una tabla sinóptica que permite apreciar las semejanzas y diversidades. Se expone después en cada capítulo la interpretación mistagógica de las ceremonias; otras tablas sinópticas muestran las convergencias o divergencias entre los Padres. El esfuerzo del A. por la claridad de exposición es digno de alabanza. A lo largo de toda la obra se encuentran tablas, sumarios, conclusiones y, al final, los índices, que ayudan considerablemente al lector.

Es de particular interés el « Essay » sobre la relación entre la unción postbautismal en Cirilo y Teodoro y la confirmación (pp. 396-412), así como el juicio equilibrado sobre el valor de las catequesis de Cirilo de Jerusalén (pp. 236-41).

En su conjunto, la obra presenta una información clara y precisa sobre el contenido de las catequesis mistagógicas y su lectura será necesaria para todo el que quiera penetrar en este terreno.

Quisiéramos colaborar con el autor ofreciéndole algunas sugerencias. En primer lugar, considerando la división en tres partes de las ceremonias de iniciación, podría proponerse otra manera de dividir, en dos partes en lugar de tres. La renuncia-adhesión, acompañadas o no de unción, constituyen un rito bien delimitado, por ser una anticipación completa del bautismo, con su aspecto de muerte al pasado (renuncia) y compromiso para el futuro (adhesión).

La segunda y tercera parte propuestas por el A., difícilmente pueden considerarse como distintas. Examinando el esquema (p. 21), en los cuatro formularios aparece una inclusión simbólico-ritual entre el desnudamiento y la vestición. Habría que decir que, si el rito comienza despojándose del vestido, queda terminado con la recepción del nuevo vestido, mientras se coloca en el centro la inmersión bautismal. Dado también el simbolismo de la vestición, no puede decirse que el rito del bautismo (más amplio que la acción sacramental propiamente dicha) esté completo hasta que el neófito no reciba la túnica blanca, símbolo de su nuevo estado.

Acerca de otro punto, extraña que no se incluya en el estudio la eucaristía, sacramento que completa la iniciación y explicado por ello en las catequesis. También se echa de menos la exposición de las explicaciones patrísticas sobre las fórmulas de renuncia a Satanás y adhesión a Cristo. Tratándose del cambio de vida, parecía necesario examinar la concepción de los Padres, para ver a qué género de vida renuncia el cristiano y en qué consiste su compromiso de seguir a su nuevo Señor (pp. 91-104). La sola afirmación de una anterior esclavitud a Satanás y una liberación efectuada por Cristo no resulta suficiente para mostrar la mentalidad de los Padres. Convendría hacer ver el dinamismo que atribuyen a la vida cristiana.

Las últimas palabras del A. deberían ser matizadas: « As such this classical mystagogy of Christian Initiation ... offers a valuable model to the Christian mystagogue of today » (p. 455). En conjunto, al explicar los ritos, los Padres insisten en aspectos teológicos y, a veces, morales, pero puede preguntarse si a través de ellos han expuesto el cambio del cristiano por el don del Espíritu-amor y la actividad que lo manifiesta en el mundo, De hecho, en el índice bíblico de la obra no aparecen citadas las bienaventuranzas, código de la vida cristiana, ni en el índice general se encuentran las entradas « Charity » o « Love » que, en una catequesis bautismal, parece que deberían ser temas tan centrales, al menos, como « Sin ».

Juan MATEOS S.J.

Historica

Giuseppe SORGE, *I Maroniti nella storia. Lineamenti e ricerche*, «Quaderni Universitari» vol. II, Editrice Le Muse, Roma 1978, p. 150.

Scrivere oggi dei Maroniti vuol dire trattare di attualità. Siamo infatti profondamente turbati dal conflitto interno che insanguina il Libano. È una attualità tragica con molti quesiti che solo la storia aiuta a chiarire.

Questi dodici brevi capitoli vogliono appunto ripercorrere il passato per capire meglio il presente.

I Maroniti sono una comunità cattolica del Vicino Oriente che si richiama a un anacoreta del secolo V°, S. Marone (capp. I-III). Alla fine del secolo VII questi Cristiani abbandonano le rive dell'Oronte e si ritirano sulla catena montagnosa del Libano. Le controversie cristologiche e l'arrivo dei Musulmani li spingono a cercarsi un *habitat* più isolato e sicuro. Da allora, cioè molti secoli prima che si parli di uno stato libanese, i Maroniti legano i loro destini a quella regione del Vicino Oriente che oggi chiamiamo Libano (cap. IV). L'A. dà la giusta importanza al monachesimo, quale dimensione essenziale per capire l'origine e la storia dei Maroniti (cap. V). Quindi accenna all'incontro dei Maroniti con i Crociati e con il clero latino (cap. VI). Non si sofferma sulla accusa di monoteletismo che Guglielmo di Tiro rivolge ai Maroniti. Si occupa invece dei rapporti dei Maroniti con l'Impero Ottomano, sia al tempo di Faḫr al-Din II (cap. VII) e sia in seguito, fino alla prima guerra mondiale (cap. VIII).

L'A. dedica due capitoli, IX e X, alla storia delle relazioni tra il Papato e i Maroniti, all'interno della Chiesa cattolica. In queste pagine, che si richiamano ad altra pubblicazione dell'A., troviamo il suo contributo più originale. Vi si pubblicano infatti cinque lettere del patriarca maronita di allora. Esse protestano contro la pressione latinizzante esercitata dal legato del Papa al sinodo maronita del 1736.

Il capitolo XI è dedicato alla storia del collegio maronita di Roma e ai grandi orientalisti che ne uscirono, come l'Echellensis, il Cusairi, gli Assemani. L'ultimo capitolo, il XII, si riallaccia esplicitamente all'attualità, descrivendo le comunità religiose, cristiane e musulmane che compongono la nazione libanese.

I meriti di questo lavoro consistono principalmente nell'introdurre alla conoscenza dei Maroniti e nel segnalare problemi da approfondire ulteriormente. Peccato che l'A. sembri ignorare le storie del Libano di HITTI, di SALIBI, di TIBAWI, di ZIADEH. Sul sinodo del 1736 non menziona lo scritto di MAHFOUD. E a proposito dei grandi orientalisti, venuti in Europa dal Libano nei secoli XVII-XVIII, non cita le accurate schede bibliografiche di MACUCH, nè il numero della rivista *Al-Mašriq* sul più famoso degli Assemani.

Sull'ipotetico primo patriarca Giovanni Marone, l'A. non accenna a quanto scrisse CHABOT per escluderne la storicità. Nelle liste dei patriarchi non fa le riserve che lo stesso CHABOT consegnò a un suo studio.

Con tutto ciò, apprezziamo il lavoro soprattutto per la convinzione che lo pervade dall'inizio alla fine: non si può capire il presente di un popolo, se non se ne studia il passato, ovvero la storia.

V. POGGI S.J.

John Andrew BOYLE, *The Mongol World Empire 1206-1370*, Preface by Owen LATTIMORE, Variorum Reprints, London 1977, pp. 316.

Della produzione dell'iranista J. A. BOYLE sono stati qui raccolti 32 saggi apparsi su riviste e su opere collettive fra il 1952 e il 1975. L'unità di questa raccolta di scritti minori dello stesso autore, che venti anni fa ci dava una eccellente traduzione dell'opera di Ǧuwaynī su Čingiz Ḫān, è data dal soggetto comune, quello del titolo del volume, cioè l'impero mongolo. Gli articoli non si susseguono nella raccolta in ordine cronologico, secondo l'epoca in cui sono apparsi originariamente, ma sono raggruppati in ordine logico sotto tre sottotitoli o rubriche: storia e geografia, credenze e costumi, fonti. Anzi, un altro sottotitolo avrebbe potuto costituire un'ulteriore rubrica, *Rašīd al-Dīn*, dal momento che quattro articoli sono dedicati a tale statista che intraprese la redazione di una storia universale: XIV, *Rashid al-Dīn and the Franks*; XXVIII, *Juwaynī and Rashīd al-Dīn as sources on the History of the Mongols*; XXIX, *Rashīd al-Dīn: the first World Historian*; XXX, *The Significance of the Jamiʿ al-Tawārīkh as a source on Mongol History.*

In ognuna delle tre sezioni del volume, vari saggi interessano più direttamente l'Oriente Cristiano: I, *The last Barbarian Invaders: The Impact of the Mongol Conquests upon East and West;* V, *The Mongols and Europe;* X, *The Journey of Het'um I, King of Little Armenia, to the Court of the Great Khan Möngke;* XII, *Ghazan's Letter to Boniface VIII: Where it was written?;* XIII, *The Il-Khans of Persia and the Christian West*; XIV, *Rashīd al-Dīn and the Franks;* XIX, *Kirakos of Ganjak on the Mongols;* XXIV, *The Alexander Legend in Central Asia.*

Corredano il volume un utile indice analitico e una breve introduzione di Owen LATTIMORE.

Siamo grati a Variorum Reprints per aver raccolto insieme questi scritti di BOYLE. Con quelli di SINOR, riuniti in altro volume della stessa Editrice, essi costituiscono un patrimonio di preziose conoscenze sull'epoca mongola.

V. POGGI S.J.

Archaeologica

Σ τ. Π ε λ ε κ α ν ί δ η, *Μελέτες παλαιοχριστιανικῆς καὶ βυζαντινῆς Ἀρχαιολογίας*, ("Ἵδρυμα Μελετῶν Χερσονήσου τοῦ Αἵμου, 174), Θεσσαλονίκη 1977, 498 pp., 161 tav. fot.

Il Prof. Pelekanidis ha raccolto in questo grosso volume una serie di lavori (in tutto 29) riguardanti aspetti o monumenti paleocristiani e bizantini.

Questi studi, comparsi su diverse riviste (greche e straniere), abbracciano un arco di anni che và dal 1940 al 1973. Ci forniscono così uno scorcio dell'attività del Prof. Pelekanidis volta in settori diversi dell'arte paleocristiana e bizantina.

Essi sono raggruppati sotto quattro voci:

Pittura (pp. 3-109) in cui si passa da panoramiche (*Die Symbolik der Frühbyzantinischen Fussbodenmosaiken Griechenlands*, pp. 3-15; *Grundlagen der Malerei im XI. und XII. Jahrhundert in Mazedonien*, pp. 31-36; *Die Malerei der Konstantinischen Zeit*, pp. 75-96), a personaggi (*Ὁ ζωγράφος Μιχαὴλ Ἀστραπᾶς*, 27-30; *Τὸ ἔργο τῶν ζωγράφων Μιχαὴλ Ἀστραπᾶ καὶ Εὐτυχίου*, 109-116), a monumenti (*I mosaici di Santa Sofia di Salonicco*, pp. 37-49; *I più antichi affreschi di Castorià*, pp. 51-65; *Bemerkungen zu den Altarmosaiken der Hagia Sophia zu Thessaloniki und die Frage der Datierung der Platytera*, pp. 97-107), a particolari quali un'icona (*Ἡ φορητὴ εἰκὼν τῆς Ὁδηγητρίας τῆς Μονῆς Χελανδαρίου*, 17-26), o un sepolcro (*Παλαιοχριστιανικὸς τάφος ἐν Φιλίπποις*, 67-74).

Scultura (pp. 119-161) raccoglie a sua volta quattro studi che trattano di due statue (*Ἄγαλμα γυναίκας τῆς ὑστερινῆς ἀρχαιότητας ἀπὸ τὴ Θεσσαλονίκη*, 119-130; *Ἀγαλμάτιον καλοῦ ποιμένος ἐκ Θεσσαλονίκης*, 161-176); di un bassorilievo (*Un bas-relief byzantin de Digénis Akritas*, pp. 145-160); di capitelli (*Χριαστιανικὰ κιονόκρανα μὲ ἀνεμιζόμενα φύλλα*, 131-143).

Arti minori – Tessuti (pp. 179-261) anche in questo settore l'attenzione è rivolta ad oggetti particolari quali piatti argentei (*Ἄργυρα πινάκια τοῦ Μουσείου Μπενάκη*, 179-208); una placca d'avorio (*Date et interprétation de la plaque en ivoire de Trèves*, pp. 209-219); una porta del Santuario (*Βυζάντινον βημόθυρον ἐξ ἁγίου Ὄρους*, 221-241); monili d'oro (*Τὰ χρυσᾶ βυζαντινᾶ κοσμήματα τῆς Θεσσαλονίκης*, 243-60) ed un pezzo di stoffa (*Τὸ λάσιον τοῦ Ἡρακλέους* 261-75).

Miscellanea (pp. 279-465) comprende invece lavori che riguardano scavi e scoperte (*Νέαι ἔρευναι εἰς τὴν ἁγίαν Σοφίαν Θεσσαλονίκης καὶ ἡ ἀποκατάστασις τῆς ἀρχαίας αὐτῆς μορφῆς*, 279-89; *Ἀνασκαφὴ βορείως τῆς βασιλικῆς τοῦ ἁγίου Δημητρίου Θεσσαλονίκης*, 299-302; *Ἡ ἔξω τῶν τείχων παλαιοχριστιανικὴ βασιλικὴ τῶν Φιλίππων*, 333-394; *Ἔρευναι ἐν ἄνω Μακεδονίᾳ*, 407-463; *Τὸ θέατρον τὸ καλούμενον Στάδιον τῆς Θεσσαλονίκης*, 317-332; *Excavations in Phi-*

lippi, pp. 395-99); scritte e testimonianze (*Παρατηρήσεις τινες εἰς Συμεὼν Θεσσαλονίκης*, 291-97; *Γραπτὴ παράδοση καὶ εἰκαστικὲς τέχνες γιὰ τὴν προσωπικότητα τοῦ ἁγίου Δημητρίου*, 303-316; *Χριστιανικὴ ἐπιγραφὴ ἐκ Καισαρείας τῆς ἄνω Μακεδονίας*, 401-5); ed infine un lavoro panoramico (*Die Kunstformen der Nachbyzantinischen Zeit in Nordgriechischen Raum*, pp. 465-485).

Abbiamo così voluto dare per esteso i titoli dei lavori riportati in questo volume, di modo che il Lettore possa agevolmente rendersi conto della molteplicità dei problemi toccati dal Prof. Pelekanidis.

Certo, la natura e l'importanza di questi lavori è diversa a seconda della materia, dell'occasione e della sede in cui sono stati pubblicati: infatti abbiamo due recensioni (pp. 27-30, 109-116), un discorso di inaugurazione accademica (pp. 303-316), Comunicazioni o interventi a Congressi, Commemorazioni di illustri Colleghi ecc.

Le lingue diverse (19 articoli in greco, 5 in Tedesco, 2 in Italiano, 2 in Francese, 1 in Inglese), infine, sembrano dare l'impressione che al di fuori della materia su cui è convogliata questa serie di studi, niente possa accomunare il tutto. Ma è solo un'impressione, fugata immediatamente da una osservazione più attenta del materiale, che il Prof. Pelekanidis ha così gentilmente dedicato ai suoi discepoli e collaboratori, in questo volume: il legame unificante è la Macedonia.

Si ha infatti la sensazione che il Prof. Pelekanidis ci guidi con la sua competenza in lungo ed in largo alla scoperta dei tesori di epoche diverse che questa terra offre alla cultura mondiale, si tratti di una basilica o di una icona, di un personaggio o di una iscrizione.

Ci permettiamo, tuttavia, una piccola osservazione sollecitata dalla lettura di questo bel volume: gli articoli sono stati ripresi fedelmente dalle loro sedi originarie e conservano anche le imperfezioni che si possono notare in queste, cioè qualche errore tipografico, qualche incompletezza di citazione ecc. Piccole mende che potevano essere corrette in vista della ristampa.

Ciò, per fortuna, non infirma, il valore del volume che sarà di aiuto agli studiosi di arte paleocristiana e bizantina.

I. G. Passarelli

Dimitrios I. Pallas, *Les monuments paléochrétiens de Grèce découverts de 1959 à 1973* (= Sussidi allo studio delle Antichità Cristiane pubblicate per cura del Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, V), Città del Vaticano, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana - Roma, 1977, pp. 331, con 203 figg.

Poco meno di un ventennio fa l'A. pubblicò un lungo articolo sulle scoperte paleocristiane fatte in Grecia negli anni 1956-58. Vi offriva uno sguardo panoramico sulle ricchezze insospettate che gli archeologi stavano riportando alla luce in suolo ellenico, lasciando

intravedere la possibilità di altre scoperte (cfr. *Rivista di Archeologia Cristiana*, 35, 1959, pp. 187-223).

Questo volume è una conferma. Continua quel ragguaglio scientifico coprendo il periodo 1959-1973. Anzi l'A. spera di condurre avanti il suo lavoro occupandosi degli anni posteriori.

L'opera del Pallas consiste nel riassumere con brevità e chiarezza i dati e le notizie apparsi nelle pubblicazioni greche o straniere sugli scavi e le ricerche paleocristiane in Grecia. L'ordine espositivo è quello geografico.

Il titolo parla di « monumenti paleocristiani » in generale; ma in realtà la rassegna del Pallas è dedicata esclusivamente agli edifici di culto e loro annessi (chiese, basiliche, cappelle, *martyria*), alle costruzioni funerarie (cimiteri subdivali, cimiteri sotterranei, tombe singole) e ai materiali edilizi (mattoni, lastre marmoree, capitelli, colonne, frammenti di trabeazione, superfici musive...) che attestano o fanno ipotizzare l'esistenza di edifici comunque cristiani o la presenza di comunità cristiane.

Non è piccola la mole dei materiali archeologici descritti o accennati dal Pallas. Da un calcolo approssimativo ci risultano descrizioni ed accenni di quasi 270 edifici di culto, risalenti ai secoli IV-VII e specialmente ai secoli V-VI: 53 nell'Attica, 26 nella Macedonia, 2 nella Tracia, 7 in Epiro, 31 nel Peloponneso, 8 nelle Isole Ionie, 55 nelle Isole dell'Egeo, 19 nelle Cicladi, 9 nel Dodecaneso, 34 a Creta e 24 a Cipro.

Salvo pochi casi di basiliche e chiese conservateci quasi integralmente o con parti notevoli delle mura perimetrali ed absidali, la stragrande maggioranza di tali edifici paleocristiani ci è giunta ridotta alle fondamenta, al pavimento e a pochi palmi di muri emergenti dal suolo; per fortuna degli archeologi molti di essi sono ornati di mosaici — talora stupendi per finezza di disegno e di colore — e accompagnati da elementi architettonici o edilizi di grande utilità scientifica: marmi, pietre scolpite, terracotte... Un valore speciale assumono in tale contesto le iscrizioni — tutte greche — le quali sono relativamente scarse, ma assai preziose per la ricostruzione della storia sia degli edifici che delle comunità cristiane della Grecia premedievale. In genere può affermarsi che tale edilizia sacra fu fiorente soprattutto nei secoli V e VI, quando cioè la Grecia godette i benefici della prossimità relativa del centro amministrativo precipuo (Costantinopoli) dell'Impero bizantino, che le assicurò, fra l'altro, una certa sicurezza economica e militare.

L'esposizione, le numerose illustrazioni e gli indici facilitano l'uso del volume, il cui studio presenta interesse anche per gli storici del periodo protobizantino, oltre che per gli archeologi.

C. CAPIZZI S.J.

Arabica

Werner STROTHMANN, *Makarios/Symeon. Das arabische Sondergut*, coll. *Göttinger Orientforschungen*, I. Reihe: Syriaca, Band 11 (Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1975, XII-102 pages, DM 18).

En 1725, Joseph Simon ASSEMANI signalait l'existence d'une tradition arabe des œuvres spirituelles de Macaire (cf. *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, III 1, p. 44-45, en note 8). [Sur cet ouvrage, voir plus loin notre compte rendu, p. 527-529]. Mais c'est à Dom Louis VILLECOURT, *Homélies spirituelles de Macaire en arabe sous le nom de Syméon Stylite*, dans *Revue de l'Orient Chrétien* 21 (1918-1919), p. 337-344 que l'on doit le regain d'intérêt pour le Macaire arabe.

En 1934, l'Auteur avait consacré son Inaugural-Dissertation à l'étude de la tradition arabe de Macaire (cf. Werner STROTHMANN, *Die arabische Makariustradition. Ein Beitrag zur Geschichte des Mönchtums*, Göttingen 1934). En 1941, il publiait un Appendice à Hermann DOERRIES, *Symeon von Mesopotamien. Die Ueberlieferung der messalianischen « Makarius »-Schriften*, coll. *Texte und Untersuchungen* 55, 1 (Leipzig, 1941), p. 471-486. C'est dire que le sujet a mûri pendant plus de 40 ans!

* * *

On sait qu'il existe au moins trois collections *grecques* du Pseudo-Macaire/Syméon Stylite:

* la première, éditée par Heinz BERTHOLD, *Makarios/Symeon. Reden und Briefe. Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694* (*B*), coll. *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller*, I et II (Berlin, 1973) [sigle B].
* la deuxième, éditée pour les homélies 1-50 par Hermann DOERRIES, E. KLOSTERMANN et M. KROEGER, *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*, coll. *Patristische Texte und Studien* 4 (Berlin, 1964) [sigle H 1-50]; et pour les homélies 51-57, par G. L. MARRIOTT, *Macarii Anecdota. Seven unpublisched Homilies of Macarius*, coll. *Harvard Theological Studies* 5 (Cambridge, 1918) [sigle H 51-57].
* la troisième, éditée par E. KLOSTERMANN et Heinz BERTHOLD, *Neue Homilien des Makarius/Symeon I. Aus Typus III*, coll. *Texte und Untersuchungen* 72 (Berlin, 1961) [sigle C ou K].

Pour tout ce qui concerne le texte grec (et les versions) du Macaire/Syméon, voir *CPG* II, p. 73-78, N° 2410-2427.

En ce qui concerne la tradition arabe, on a clairement identifié deux collections différentes du recueil de Macaire/Syméon:

1) La première recension, transmise par les Melkites, est une traduction littérale de la première collection grecque (B) (contenue notamment dans les Vat. grec 694 et 710). Cette recension arabe melkite se trouve dans le *Vatican arabe* 84 (daté de 1055) [déjà si-

gnalé par J. S. ASSEMANI, *Bibl. Or.* II, p. 511, N° 47; et III 1, p. 44-45] et dans le *Sinaï arabe* 358 (12ᵉ-13ᵉ s.).

2) La seconde recension, transmise par les Coptes, est attribuée à Syméon le Stylite. Elle était déjà connue à la fin du 13ᵉ siècle, comme en témoigne Abū l-Barakāt Ibn Kabar (†1324), qui atteste que ce recueil contenait 36 *Maqālah*, 41 réponses et 15 sentences (*qawl*) [cf. IBN KABAR, *Miṣbāḥ aẓ-ẓulmah*, ch. 7, éd. SAMIR Ḫalīl, Le Caire 1971, p. 295, lignes 1-3]. C'est cette seconde recension qu'étudie Werner Strothmann.

* * *

Cette deuxième recension arabe est représentée par un assez grand nombre de manuscrits, tant en caractères arabes qu'en *karšūnī*. L'Auteur en mentionne 6 (p. 5-6), alors que Georg GRAF (*GCAL* I, p. 391-392, recension A) en mentionnait 10 (plus un petit fragment). Dans son ouvrage, W. Strothmann s'est basé sur deux manuscrits de la *Vaticane*: *arabe* 70 (= T) et *arabe 80* (= V); le premier est daté de 1521, le second remonte au 15ᵉ ou au 16ᵉ siècle (à noter que Graf attribue ce second manuscrit au 13ᵉ siècle!). On regrettera qu'il n'ait pas utilisé le *Paris arabe* 149, manuscrit copte du milieu du 13ᵉ siècle, et le *Šarfah arabe* 7/3, manuscrit copte daté de 998/1281 (qui pourrait être une copie de celui de Paris).

Aux pages 7-14, nous trouvons un tableau synthétique des équivalences entre le Recueil arabe (manuscrits V et T) et les trois collections grecques B, H et K. Ce tableau en 4 colonnes suit l'ordre du Ms. T, identifiant les 36 homélies (h), les 24 questions et réponses (int) et les 37 sentences (br). Au passage, sont indiqués également les textes empruntés à l'Éphrem grec ou à Marc l'Ermite. Ce tableau est précieux, épargnant bien des recherches.

Les pages 15-17 donnent quelques exemples de variantes entre l'arabe et le grec.

L'essentiel de l'ouvrage se trouve aux pages 19-97. L'Auteur y traduit en allemand les textes arabes qui n'ont pas encore trouvé d'équivalent grec, pour permettre précisément aux patrologues de les identifier. Il s'agit des 14 textes suivants:

1) TV hom. 1 = p. 19-23;
2) TV hom. 10 = p. 24-42;
3) TV hom. 12 = p. 43-48;
4) TV hom. 23 = p. 49-51;
5) TV hom. 30 = p. 52-56;
6) TV hom. 33 = p. 57-79;
7) T int. 1 = V br. 2 = p. 80;
8) T int. 7 = V int. 41 = p. 83;
9) T int. 20 = V br. 20 = p. 86-87;
10) T int. 21 = V int. 1 = p. 88;
11) T br. 17 = V int. 20 = p. 89;
12) T br. 18 = V int. 21 = p. 90-91;

13) T br. 19 = V int. 22 = p. 92-94;
14) T br. 34 = V int. 35 = p. 95-98.

On notera que les 2e et 6e textes sont particulièrement longs; et que les 7e et 8e textes ont des équivalents syriaques encore inédits, qui sont traduits ici (p. 81-82 et 84-85) d'après deux recensions syriaques différentes.

L'ouvrage s'achève par quatre pages d'index biblique.

* * *

Comme on peut le constater, la tradition arabe est loin d'être négligeable; puisque l'étude de quelques manuscrits d'une seule des recensions arabes (celle des Coptes) nous livre encore 14 textes inconnus en grec (dont deux attestés en syriaque), malgré les nombreuses éditions grecques récentes du Macaire/Syméon. Et rien ne nous dit que l'examen des autres manuscrits arabes, soit de cette recension copte, soit des autres recensions, ne nous apporte encore du nouveau.

Une édition critique du texte arabe s'impose donc. Pour permettre aux chercheurs de classer les manuscrits, je donne ici un tableau de correspondance des deux manuscrits arabes T et V. En ce qui concerne les 36 homélies, les deux témoins s'accordent parfaitement. Pour les questions et réponses (int) et pour les sentences (br), l'ordre varie.

T	V	T	V
int 1	br 2	int 1	int 21
int 2	int 36	int 2	int 3
int 3	int 2	int 3	br 15
int 4	int 37	int 4-5	int 8-9
int 5	int 38	int 6-7	int 10-11
int 6	int 39	int 8-9	int 12-13
int 7	int 41	int 10-11	int 14-15
int 8	int 4	int 12-13	int 16-17
int 9	int 5	int 14-15	int 18-19
int 10	int 6	int 16-17	br 11-12
int 11	int 7	int 18-19	br 13-14
int 12	int 8	int 20-21	br 17-18
int 13	int 9	int 22-23	br 19-20
int 14	int 10	int 24-25	br 21-22
int 15	int 11	int 26	br 23
int 16	int 12	int 27-28	br 25-26
int 17	int 13	int 29-30	br 28-29
int 18	int 14	int 31-32	br 30-31
int 19	int 15	int 33-34	br 32-33
int 20	br 20	int 35	br 34

T	V	T	V
int 21	int 1	int 36	int 2
int 22	br 6	int 37-38	int 4-5
int 23	br 7	int 39	int 6
int 24	br 1	int 40	br 35
br 1-2	br 8-9	int 41	int 7
br 3-4	br 10-11	br 1	int 24
br 5-6	br 12-13	br 2	int 1
br 7	br 19	br 3	br 24
br 8	br 17	br 4	br 27
br 9-10	br 14-15	br 5	? ?
br 11-12	int 16-17	br 6-7	int 22-23
br 13-14	int 18-19	br 8-9	br 1-2
br 15	int 3	br 10-11	br 3-4
br 16	br 16	br 12-13	br 5-6
br 17-18	int 20-21	br 14-15	br 9-10
br 19-20	int 22-23	br 16	br 16
br 21-22	int 24-25	br 17	br 8
br 23	int 26	br 18	? ?
br 24	br 3	br 19	br 7
br 25-26	int 27-28	br 20	int 20
br 27	br 4		
br 28-29	int 29-30		
br 30-31	int 31-32		
br 32-33	int 33-34		
br 34	int 35		
br 35	int 40		

De ce tableau se dégagent quelques remarques:

1. Le nombre des pièces des deux manuscrits est identique, totalisant 97 pièces: T = 36 + 24 + 37; V = 36 + 20 + 41.
2. Cependant, deux pièces de V (br 5 et br 18) n'ont pas d'équivalent dans T. Cela est dû à l'existence de deux doublets dans T (int 5 = br 35; int 6 = br 36), selon ce qui est dit en p. 5, note 26. Il fallait donc ajouter ces deux pièces aux 14 traduites en allemand, ou sinon les identifier.
3. Le manuscrit V correspond au schéma indiqué par Abū l-Barakāt Ibn Kabar (p. 295/1-3 de notre édition). De plus, V est antérieur de trois siècles à T, selon ce qu'affirme Georg Graf qui est généralement assez sûr dans ses datations.

Pour ces divers motifs (absence de doublets, présence de deux textes inconnus de T; et surtout: antiquité relative du manuscrit, et sa correspondance au texte connu d'Abū l-Barakāt), il aurait été préférable de prendre V comme base de la traduction, plutôt que T. De plus, comme je l'ai déjà dit, les manuscrits de Paris et de Šarfah (tous deux du 13e siècle) auraient dû servir à établir le texte.

Quoiqu-il en soit, le travail du Prof. Strothmann a le mérite d'avoir rouvert le dossier du texte arabe de Macaire/Syméon et d'avoir mis en relief son intérêt. De plus, en en identifiant toutes les pièces (ou presque) et en traduisant celles qui ne sont pas encore identifiées en grec, il a rendu celles-ci accessibles aux non-arabisants. Par là, cet ouvrage suscitera, nous l'espérons, de nouveaux travaux.

Il reste à souhaiter que ce dossier arabe de Macaire/Syméon soit enfin édité critiquement; car jusqu'ici on n'a fait que l'étudier *en fonction du grec*, mais jamais en lui-même, et on n'en a encore rien publié! Les quelques remarques textuelles que nous avons faites voudraient faciliter précisément la tâche de l'éditeur.

SAMIR Khalil, S.J.

Claus SCHEDL, *Muḥammad und Jesus*. Die Christologisch relevanten Texte des Korans neu übersetzt und erklärt, Wien-Freiburg-Basel, Herder 1978, pp. 584.

L'opera si compone di tre parti: 1) la vocazione profetica di Muḥammad 2) la cristologia delle sure meccane 3) la cristologia delle sure medinesi.

In tutte tre le parti è sempre il Corano, il libro sacro dell'Islam, ad essere analizzato minuziosamente secondo un metodo critico simile a quello che il biblista di professione applica alla Bibbia. L'A. infatti è un biblista che asserisce giustamente il diritto e il dovere dello specialista della Bibbia di essere un vero e proprio orientalista (p. 6).

Il punto di partenza è dunque il testo coranico, non nella sua attuale configurazione, ma nell'ordine cronologico originale delle sure e dei versetti. Questo paziente lavoro di ricostruzione non è cosa nuova e la stessa esegesi coranica musulmana vi è giunta in qualche modo se le edizioni del Corano specificano per ogni sura se sia « discesa » quando il profeta, prima dell'Egira, era ancora alla Mecca o, dopo di quella, si era già trasferito a Medina, chiamando le prime sure « meccane » e le seconde « medinesi ». L'orientalismo scientifico, dal Nöldecke, al Bell, al Blachère, ha fatto progressi in questo campo e l'A. ne tiene conto, aggiungendovi in più la particolare sua competenza in fatto di « logotecnica » e applicando al Corano le intuizioni che gli sono servite per l'esegesi della Bibbia (cfr. C. SCHEDL, *Baupläne des Wortes. Einführung in die biblische Logotechnik*, Wien 1974) Infatti di ogni versetto coranico preso in esame l'A. non solo riporta la traduzione (talvolta il testo arabo in traslitterazione) ma ne identifica la struttura « logotecnica » prima di farne il commento esegetico.

Nella prima parte, incominciando dalla sura 96 o del grumo di sangue, che è difatto la prima delle meccane e quindi, cronologicamente, a capo di tutte le altre, attraverso altre sei sure meccane e

una medinese, l'A. ricostruisce la presa di coscienza profetica di Muḥammad.

Dal concetto dell'unico Dio, creatore di tutto, alla parabola del giardino depredato, dall'idea dell'ultimo giudizio al paragone con Giona, Muḥammad vive infatti la consapevolezza di una vocazione personale a predicare le verità religiose che gli sono rivelate nel messaggio divino, il Corano. Egli difende tali verità e messaggio contro i detrattori e gli avversari, garantendo premio e castigo escatologici a chi li accetta o li rifiuta.

Nella seconda e nella terza parte l'A. esamina i versetti coranici alludenti al Cristo; prima nelle sure meccane, poi in quelle medinesi. E alla fine di ciascun gruppo di sure raccoglie in un sommario i risultati delle sue analisi. Cosi, nelle sure meccane, 'Isa o il Gesù del Corano, è riconosciuto parola di Dio, ma non figlio di Dio. È servo di Dio, inviato e profeta, apostolo, vero *muslim*. Il concetto coranico di servo di Dio non sarebbe troppo lontano da quello biblico del servo di Yahwe (p. 334).

A Medina, Muḥammad è preso soprattutto dalla polemica contro il culto dei santi, cioè contro coloro che « associano » a Dio dei figli. Le sure medinesi riflettono tale polemica. Cristo non è della essenza di Dio. Muḥammad ripete che Cristo è servo di Dio.

Attraverso un esame accurato « sine ira et studio » della fonte primaria della religione islamica, il testo coranico, l'A. ne riscopre la coerenza e confuta l'accusa di susseguirsi caotico delle sure e dei versetti nell'interno delle sure (pp. 221, 377).

Non è neppur vero che Muḥammad abbia cambiato tattica dall'epoca meccana a quella medinese (p. 556). Egli è sempre andato diritto al suo scopo, di proclamare l'assoluta unicità di Dio.

Nel Corano non c'è una vera e propria polemica antitrinitaria (p. 312). Vi è semmai una polemica antitriteista.

Non c'è neppure una vera e propria cristologia (p. 563). Se nella fase meccana il Corano dimostra una conoscenza esclusiva di vangeli apocrifi (p. 442), nella fase medinese confuta espressamente una formulazione cristologica che non trova riscontro nelle definizioni conciliari. Il Corano depreca che si dica: « Allah è il messia, il figlio di Maria ».

Ebbene, nessun concilio cristiano ha mai dato simile definizione (p. 519).

Tutte queste precisazioni possono aprire spazi al dialogo islamo-cristiano. L'A. ha cura di segnalarne alcuni (pp. 244, 302, 452). Egli conosce lavori recenti che hanno già affrontato scientificamente quale giudizio dia l'Islam su Cristo e sui cristiani, come gli studi di Raisänen e Schuman. L'A. si avvantaggia anche delle sue conoscenze sull'Oriente Cristiano. Cita l'ottimo lavoro di Irfan Shahid sui martiri di Nağrān e conosce lo *status quaestionis* del Cristianesimo nell'Arabia preislamica. Sono suggestivi i suoi paragoni fra testi coranici, documenti gnostici e letteratura nestoriana pressocché contemporanei. Simili raffronti contribuiscono a precisare il *Sitzt im Leben* di versetti coranici.

Noi troviamo valida quest'opera e siamo riconoscenti all'A. per avercela data. L'abbiamo letta con interesse e, speriamo, con profitto.

Ci domandiamo soltanto perché l'A. non vi abbia discusso il *locus classicus* per il dialogo islamo cristiano (Cor V, 82-85).

Inoltre, lui che si occupa di logotecnica, perché non cita mai l'analisi concettuale delle sure coraniche di ALLARD, ELZIÈRE, GARDIN e HOURS? Lui che assegna un particolare senso alla voce coranica « Nazareni », perché non fa riferimento agli studi di DURRA ḤADDĀD?

Ma, ripetiamo, l'opera è valida e frutto di serio lavoro. Non mancherà di suscitare echi e di portare frutti per il dialogo islamo-cristiano come l'A. stesso si augura.

V. POGGI S.J.

Armeniaca

Yessai Ohannes KEROUZIAN, *Armênia e Roma, Relações politicas nos anos de 190 A.C. - 397 D.C.*, « Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, letras e ciências humanas, Boletin N° 8 (nova Série) Departamento de linguistica e linguas orientais, N° 1, Curso de Armenio, N° 1, » São Paulo 1977, pp. 360 + 3 carte geografiche.

È il testo di un corso universitario che tratta dei rapporti fra Roma e l'Armenia dall'inizio del secolo II° a.C. fino a tutto il secolo IV° d.C.

L'A., che ama l'Armenia come terra di origine dei suoi padri, segue le vicende di un rapporto in cui la ragione di stato induce Roma a mancare spesso di fede alla parola data, fino ad accordarsi nel 387 d.C. con l'impero rivale, il persiano, per la spartizione dell'Armenia in due zone di influenza, romana e persiana.

L'opera che riprende il periodo e i problemi trattati da Pascal ASDURIAN, *Die politischen Beziehungen zwischen Armenien und Rom von 190 v. Chr. bis 428 n. Chr.*, Venedig 1911, pur ignorando Marie-Louise CHAUMONT, *Recherches sur l'histoire de l'Arménie de l'avenement des Sassanides à la conversion du Royaume*, Paris 1969, ha tuttavia la sua utilità. Raccoglie infatti numerosi testi letterari greci, latini e armeni, documenti archeologici e numismatici, dati geografici, cui corrispondono le tre cartine fuori testo. In tal modo il lettore può abbracciare tutte queste testimonianze in una scolastica complessiva visione di insieme.

V. POGGI S.J.

Grigoris ARŠAROUNI, *Commentaire du Lectionnaire*. Traduction française, Introduction et Notes par M. l'Abbé Léon M. FROIDEVAUX, « Bibliotheca Armeniaca, Textus et Studia cura Academiae Armeniacae S. Lazari Venetiarum » 1, Venise, St. Lazare 1975, pp. 156.

Gregorio, vescovo armeno di Aršaruni, che nel 726, sotto il Katholikos Yovhannes Ōčneci, parteciperà al concilio di Manazkert, dedicò, verso l'anno 706, quest'opera consolatoria al patrizio Vahan Kamsarakan, quando questi, provato dalla perdita di una figlia uccisa dai Musulmani, si era ritirato nel convento della Madre di Dio a Bagrewond, nella città di Vałaršapat.

Questo commento al lezionario quaresimale è contenuto in due manoscritti, l'uno del secolo XII, conservato a S. Lazzaro dei Mechitaristi e l'altro, più recente, posseduto dal convento armeno di Bzommar nel Libano. Dai due manoscritti aveva tratto un'edizione del testo armeno Chérubin TCHERAKIAN, premettendole una introduzione pure in armeno (S. Lazzaro 1964). Su tale edizione l'A. esegue la traduzione francese e vi premette un'esauriente introduzione che tiene presente lo studio introduttivo armeno del TCHERAKIAN.

Da questa sessantina di pagine introduttorie (VII-LX) che oltre a notizie su Gregorio Aršaruni, sul destinatario e sui manoscritti, dànno anche spiegazioni sul susseguirsi dei digiuni nell'anno liturgico armeno, il lettore è efficacemente aiutato a gustare in francese l'ispirata poesia del commento alle letture che sono appunto connesse a quei digiuni.

Le citazioni bibliche abbondano a testimoniare la familiarità dell'autore e del destinatario con il testo sacro. Colpisce la frequenza dell'interpretazione allegorica dei passi della Scrittura.

Il volume si conclude con un utile indice analitico delle citazioni bibliche.

Ben vengano simili lavori che mettono alla portata dei non armenisti i tesori della antica letteratura armena.

V. POGGI S.J.

Byzantina

André GUILLOU, *Aspetti della civiltà bizantina in Italia: società e cultura*, traduzione dal francese di Nydia MARTUSCIELLO, Ecumenica Editrice, Bari 1976, pp. 520, 6 tavv. e 19 figg. f.t.

Questo libro è stato occasionato da un corso di lezioni tenute dall'A. nel 1972 all'Istituto Superiore di Teologia Ecumenica « San Nicola » di Bari, diretto dai PP. Domenicani. Sollecitato da alunni e colleghi, il prof. Guillou ha voluto presentare in veste italiana gli scritti dai quali aveva ricavato la materia di quel corso.

Abbiamo dunque un'antologia di articoli, conferenze, note e rendiconti accademici, che in parte erano già apparsi in riviste o pubblicazioni specializzate italiane. Alla raccolta il carattere omogeneo vien conferito dalla tematica generale, indicata esattamente nel titolo: gli aspetti assunti dalla civiltà bizantina in Italia nell'Esarcato di Ravenna e Pentapoli, a Nord, e nelle Puglie, Lucania, Calabria e Sicilia, a Sud; ma non mancano accenni su altre aree della Penisola. Il periodo cronologico tenuto presente va dalla conquista giustinianea (sec. VI) fino alla decadenza inarrestabile dell'ellenismo italiano (sec. XV); ma l'epoca più studiata è compresa nei secoli IX-XI: l'epoca in cui Bisanzio, superata la crisi iconoclastica e passata alla riscossa militare contro Musulmani e Bulgari, ha la forza di esercitare forti influssi anche sulle lontane province imperiali d'Italia, rimaste in suo possesso nonostante le invasioni arabe e longobarde. Nel titolo si parla di « società e cultura »; ed a ragione, perché la problematica assai complessa trattata o sfiorata nel volume rientra nell'àmbito comprensivo di tali concetti. Si va dalla demografia all'economia, dalle strutture politiche alle tradizioni culturali.

Gli scritti che compongono il volume sono distribuiti in modo articolato: a un'introduzione dedicata al « modello di vita insegnato nel mondo protobizantino (sec. VIII) » (pp. 7-42) seguono tre parti. Due sono consacrate a ciò che l'A. chiama « la seconda colonizzazione bizantina in Italia » (pp. 43-364) e una alla « civiltà greca in Italia dopo il dominio bizantino » (pp. 365-420). In appendice si trovano riprodotti tre documenti latini e due greci; di quest'ultimi uno è in sola traduzione italiana, l'altro in originale greco seguito da traduzione italiana e commentario (pp. 423-481).

Il prof. Guillou si è reso noto specialmente per la sua edizione dei documenti greci (per lo più atti notarili), che va attuando con ricerche e fatiche d'ogni genere nell'Italia meridionale e in Sicilia. Egli non s'è contentato di svolgere opera di filologo e diplomatista; ha lavorato anche con sensibilità di storico. Perciò dalle sue ricerche egli ha saputo ricavare molti dati di prima mano, spesso ignoti e inattesi, mediante i quali è passato alla formulazione di tesi ed ipotesi storiografiche originali. In questo libro tutto ciò è presente. Vi si incontra tutta una gamma di argomenti storici — geografia dei territori bizantini in Italia, composizione demografica, amministrazione civile e religiosa, monachesimo, distribuzione della proprietà fondiaria e dei beni immobili in genere, produzione agricola, rapporti tra città e campagna, rapporti linguistici e religiosi tra « greci » e « latini », scuole, istruzione, ecc. — sui quali l'A. sa dirci tante cose nuove.

Non tutto ciò che il Guillou afferma o propone in via d'ipotesi ottiene l'assenso del lettore avvertito, che qualche volta resta perplesso, a dir poco.

Non sarà davvero facile, per esempio, ammettere con l'A. che i *Sacra Parallela* del Damasceno abbiano fornito « il modello di vita del mondo bizantino » e che siano stati una specie di catechismo e

di codice ideologico per tutto l'Impero e per l'Italia bizantina dal secolo VIII al XV (pp. 8-13). Una tesi del genere suppone innanzitutto lo studio della tradizione e diffusione testuale dell'opera suddetta: studio ancora da fare, se non andiamo errati.

Non sarà neppure facile condividere le interpretazioni del Guillou circa le rivalità tra curia romana e patriarcato costantinopolitano a causa di alcune diocesi di Puglia e di Lucania. Si ha l'impressione che egli sposti un pò troppo l'accento sul fattore economico, mettendo così in ombra altri fattori per lo meno ugualmente importanti; pensiamo specialmente a quelli canonici e rituali risalenti, in gran parte, all'atto di Leone III che, com'è noto, verso l'agosto del 731, non solo confiscò ai Papi i beni fondiari della Sicilia e della « Calabria », ma strappò loro la giurisdizione di patriarchi d'Occidente — goduta almeno fin dal I° concilio di Nicea — sull'Italia bizantina, la Sicilia e l'Illirico Orientale, e l'attribuì arbitrariamente ai patriarchi di Costantinopoli (cfr. F. DÖLGER, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches*, I, München und Berlin 1924, p. 36, NN. 300-301). Un fatto del genere, a cui i Papi non si rassegnarono mai completamente, aiuta molto meglio di tanti altri a capire la politica pontificia verso l'Italia bizantina e verso l'Oriente, dal secolo VIII in poi; diciamo: *capire*. Tirare poi in ballo col Guillou la sempre discussa *Donatio Constantini* a proposito delle lotte del secolo XI per le diocesi suaccennate, non ci sembra pertinente (pp. 178-186).

Perplessità e dissensi simili non possono far dimenticare, tuttavia, la gran quantità di dati scientifici sicuri e le idee stimolanti disseminate nel volume. C'è però da deplorare che la traduzione italiana sia troppo negligente. Ad apertura di pagina si nota che il periodare ricalca talmente quello francese da rendere spesso oscuri capoversi interi. Questa deficienza di ripensamento italiano dell'originale si rivela maggiormente in una fraseologia indefinibile: « ... aggiunge... il capitolo e il paragrafo *di* un modo esatto o no » (p. 10, n. 8); « lasciando loro debiti *a* pagare » (p. 30); « la maggior parte dei popoli *abitando* la Pannonia e la Dalmazia, liberandosi della dominazione bizantina hanno rinunciato anche al battesimo » (p. 180, n. 42); « come ho *provato* di dimostrare » (p. 181); « abate benedittino *del* Montecassino » (p. 284), ecc. Non manca un caso in cui il francese *maître*, corrispondente del greco δεσπότης, è tradotto con... *maestro* (p. 423). Al fastidio di tale fraseologia se ne aggiunge almeno un altro: quello di una trascrizione né ortografica né ortofonica, ma comunque sempre contraria all'uso italiano, di numerosi nomi propri greci. Qualche esempio, *Abessalom* sta per Assalonne (pp. 32, 483), *Teogne di Megara* per Teognide di Megara (pp. 9, 513), *Polieucte* per Polieutto (pp. 180-81, 229, 540), *Metodo* per Metodio (pp. 154, 164, 500), *Evagro il Pontico* per Evagrio Pontico (pp. 7, 9, 493); e, se l'Athos diventa *Ato* (p. 47, 273, 282, 480, 501) oppure *Atos* (pp. 93, 279, 288, 293), Teodoro Studita si trasforma in *T. dello Studiu* (pp. 271, 512), *T. dello Stoudiou* (p. 297) e *T. di Stoudiou* (pp. 298, 303).

Speriamo che tali difetti vengano evitati in una seconda edizione.

C. Capizzi S.J.

Stefano D. Kavvadas, *Ἁρμολουσικά. Ἀπὸ χειρογράφους κώδικας*, Ἐκ τοῦ Τυπογραφείου τὸ «Ἑλληνικὸ Βιβλίο», Ἀθῆναι 1976, pp. 166.

Harmòlia è un paesetto interno dell'isola di Chio, ma la sua storia, come risulta da certi reperti archeologici, rimonta ad epoca precristiana: una storia che si fa sempre più chiara e documentata man mano che ci si avvicina ai nostri giorni.

L'A. offre in questo volume un saggio di tale storia. Intendiamoci: non uno dei soliti profili sintetici o una delle solite ricostruzioni settoriali riservate a un'epoca o a un tema, bensì una raccolta di materiali trascritti per la prima volta da registri e buste di carte notarili, appartenenti all'Archivio Storico di Chio, il quale è conservato nella nota Biblioteca « Koraìs » dell'Isola. Il titolo del volume esprime con esattezza questa natura del suo contenuto: cose di Harmòlia (ricavate) da codici mss.

Dopo la breve introduzione si trovano circa ottantacinque documenti desunti da un certo numero di codici e carte provenienti da Harmòlia. Sono atti di compra-vendita, testamenti, lettere, contratti, note di carattere cronografico, elenchi di persone più o meno responsabili dell'amministrazione locale. I documenti sono stati raggruppati secondo il loro contenuto: 32 si riferiscono ai funzionari e agli impiegati, 21 alle chiese di Harmòlia e al monastero di Vretòs (sito nel suo territorio), 13 a contratti di nozze, 8 a casi di adozioni di figli, 6 alle scuole, e così via. Quest'ultimo gruppo di documenti è preceduto da un *excursus* storico e topografico sul castello τῶν Ἀπολίχνων di Harmòlia. La datazione dei documenti ondeggia tra la seconda metà del sec. XVII e la fine del secolo XIX; si snoda cioè lungo tutto l'arco cronologico del dominio turco, o quasi.

A ciascun gruppo di documenti il Kavvadas premette qualche pagina introduttiva con l'ovvio scopo di illustrare al lettore il significato giuridico, economico, sociale, religioso, folkoristico, ecc. che i documenti assumono rapportandoli alla storia generale di Chio. Sotto questo aspetto, rivestono un'importanza speciale le pagine introduttive del primo capitolo, dedicate all'analisi dell'etimologia di Harmòlia (Ἁρμόλεια) e alla descrizione degli abitanti e delle loro attività economiche (pp. 11-28). In tali pagine l'A. ha modo di verificare criticamente varie opinioni degli studiosi della storia di Chio, come Philipp Argenti, Giorgio Zolotà, Arnold C. Smith.

Questo lavoro del Kavvadas ha il carattere di un'opera da pionieri. Non ha trovato davvero una ricca letteratura storiografica su Harmòlia. Per necessità di materia e di metodo, egli guida il lettore

non su una strada spaziosa o su un sentiero già praticabile, ma tra alcuni isolotti di storia locale fatti emergere dal vuoto per la prima volta. Checché si dica, dunque, l'A. ha il merito di farci metter piede sul terreno solido dei fatti, minuscoli per quanto si voglia, ma solidi e necessari per una ricostruzione della storia reale di Chio. Non a caso il Kavvadas lamenta che tale storia è ancora tutta da scrivere a causa della poca cura prestata finora ai documenti dei vari centri dell'Isola.

Del resto, attraverso documenti come questi editi ed illustrati dal Kavvadas, vengono a scoprirsi dati assai utili per la storia del diritto pubblico e privato vigente a Chio nei secoli della turcocrazia, e si indovinano i contraccolpi psicologici, politici, economici, etnici, ecc. della Guerra di Indipendenza e delle note vicende tragiche, di cui l'Isola fu più vittima che protagonista in quel decennio (1821-1829).

C. Capizzi S.J.

Oliver Strunk, *Essays on Music in the Byzantine World*, W. W. Norton, New York 1977, pp. xxii-350.

Nachdem schon die Sammlung von Strunks Artikeln, die europäische Musik betreffend, "Essays on Music in the Western World", vorausging, erscheinen nunmehr seine Aufsätze über byzantinische Musik, 22 an der Zahl (ein weiterer "A Cypriot in Venice" wurde schon im ersten, "westlichen", Band gebracht), in einem hervorragend ausgestatteten Band von 350 Seiten, denen ein "Foreword" von Kenneth Levy, Strunks Schüler und Amtsnachfolger in Princeton, und eine "Preface" von Strunk vorausgehen. Die Bedeutung des Buches liegt zum ersten darin, daß es, vor allem für den amerikanischen und englischen Leser gedacht, Strunks Aufsätze, von denen einige bisher nur in deutscher, so vor allem der zusammenfassende Beitrag "Die Gesänge der byzantinisch-griechischen Liturgie" zu K. G. Fellerers "Geschichte der katholischen Kirchenmusik", oder in italienischer, so besonders die gewichtige Studie "Padre Lorenzo Tardo ed il suo ottoeco nei mss liturgici", Übersetzung vorlagen, nunmehr alle in ihrer englischen Originalfassung bringt. Zum zweiten erscheinen hier aber zum ersten Mal oder wenigstens zum ersten Mal vollständig, einige bisher unbekannte Vorträge, von denen der Kopenhagener Vortrag "Some Observations on the Music of the Kontakion" von 1958 auch heute noch seinen Wert nicht eingebüßt hat, obwohl gerade diese so charakteristische Gattung der byzantinischen Kirchenmusik bisher mehrmals eingehend studiert worden ist. Der Band wird abgerundet durch die auf den heutigen Stand gebrachte Bibliographie des Fellerer-Beitrags, der deswegen und seines umfassenden Charakters halber an den Schluß gestellt ist, obwohl die sonstige Aufeinanderfolge der Aufsätze die der Reihe

ihres Erscheinens ist, durch einen Index der Eigennamen, ein Verzeichnis der Orte und Institutionen, die Aufführung der hauptsächlichsten zitierten Handschriften und endlich ein Sachregister.

Dem ersten Aufsatz von 1942 liegt ein Vortrag von 1940 zugrunde, — der Beginn von Strunks Beschäftigung mit dem byzantinischen Choral fällt in das Jahr 1937, gerade vierzig Jahre vor dem Erscheinen dieses Sammelbandes. In ihm erscheint bereits eines der zentralen Probleme von Strunks Forschen, der diatonische Charakter des byzantinischen Tonsystems, hier durch Nachweis des Quint - Quart - Charakters zu belegen versucht, obwohl auch im gregorianischen Choral die Tonbuchstaben des Tonars von Montpellier auch heute immer noch ein kleiner "diabolus" für dieses Konzept sind. Damit kombiniert sich später die Untersuchung der Übernahmen byzantinischer Stücke ins gregorianische Repertoire, — auch hier ist Strunk immer von einer bewundernswert kühlen Zurückhaltung gewesen (p. 151 ss., p. 216 s., p. 305/6); denn in der Tat handelt es sich ja nur um Einzelfälle, die selbst wenn man die Übertragung der Theorie des byzantinischen Oktoëchos auf den gregorianischen Choral hinzunimmt, noch nichts über das Wesen und den Ursprung des westlichen Chorals aussagen, der, wenn auch seine Psalmodie ursprünglich dieselbe gewesen sein mag (p. 37 s.), in seinen höheren Formen doch so gänzlich verschieden ist. Besonderes Interesse hat Strunk immer dem Kontakion, überhaupt dem psaltischen und asmatischen Repertoire zugewandt (p. 45 ss., p. 157 ss., pp. 311 ss.), und hier hat er uns allen die Wege geöffnet, die nun von vielen mit so glücklichem Erfolg beschritten werden und weiterführen zu den modernen Untersuchungen über den kalophonischen Stil (p. 243 ss.). Daß die nächste Generation noch weiter fortzuschreiten hat zur "metabyzantinischen" Musik, wenn wir überhaupt ein gerechtes Bild von der griechischen Kirchenmusik als Ganzes gewinnen wollen, hat Strunk schon in weiser Voraussicht angedeutet (p. 254).

H. Husmann

Jerosolimitana

John Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims before the Crusades*, Warminster, England, Aris and Phillips 1977, pp. 226.

L'A. che nel 1971 aveva pubblicato *Egeria's Travels* (S.P.C.K.) continua in quest'opera più vasta, ad occuparsi di descrizioni della Terra Santa, anteriori alle Crociate.

Dopo una introduzione generale sulle fonti, sui viaggi e sulla preghiera cristiana in Terra Santa, il Wilkinson dà la versione inglese di 18 testi. Essi vanno da una lettera di Girolamo, a una di Eucherio; da un brano della storia di Pietro Ibero, scritta da Giovanni

Rufo, al cosiddetto *Breviario di Gerusalemme*; dalla *Topografia di Terra Santa* di Teodosio, a passi della *Topografia Cristiana* di Cosma Indicopleuste; da brani degli *Edifici* di Procopio, ai viaggi del Pellegrino di Piacenza; da un poema di Sofronio di Gerusalemme, agli scritti sui Luoghi Santi di Adomnan e del monaco Epifanio; dalla *Descrizione* del Prete Giacinto, a brani della *Vita di Villibaldo* composta dalla monaca Hugeburc; dal *Commemoratorium*, alla *Misurazione del Mondo* di Dicuil; dai *Viaggi* del monaco Bernardo a una *Questione* rivolta da Fozio ad Anfilochio; fino alla *Storia* di Rodolfo Glaber.

Si tratta di documenti redatti lungo sei secoli, esattamente fra il 404 e il 1044.

A questo *Corpus* di traduzioni, eseguite su edizioni critiche dei testi originali, segue un *Gazetteer* in cui vengono elencati in ordine alfabetico e descritti anche diffusamente luoghi e edifici menzionati nei testi, sempre riferendò le pagine di tali menzioni.

Seguono 9 appendici: su luoghi di culto cristiano dall'inizio dell'epoca bizantina in Terra Santa, su diverse redazioni del *Breviario di Gerusalemme*; sulle fonti di Teodosio nella *Topografia di Terra Santa*; sui diagrammi con cui Arcolfo traccia piante di edifici sacri di Gerusalemme; sul monaco Epifanio; su una guida armena per i pellegrini; sull'anonima *Vita di Costantino*; sul prete Giacinto e sulla *Vita di Villibaldo*.

Nel susseguente elenco delle fonti, c'è prima di tutto un indice alfabetico dei nomi degli autori, quindi un prezioso elenco cronologico dove, oltre i 18 testi tradotti, figurano anche numerosissime opere che contribuiscono alla storia cristiana della Terra Santa: da scritti di età apostolica, come l'*Apocalisse di Baruch*, della fine del sec. I°, a scritti di Giustino, di Eusebio, di Cirillo di Gerusalemme, fino a quelli di Guglielmo di Tiro, del 1143, di Giovanni di Würzburg, del 1165, di Giovanni Foca, del 1177 e all'*Estat de la cité de Iherusalem*, del 1187. Di ogni opera si cita l'edizione critica.

Ci sono ancora due pagine di note bibliografiche supplementari e due indici, onomastico e generale.

L'A. ci ha dato in quest'opera un raro esempio di onestà letteraria. Egli non pretende fare nuove scoperte, identificare nuove località, proporre ipotesi rivoluzionarie circa problemi filologici, archeologici, storici. Lui, che ha risieduto una decina di anni in Terra Santa, ha avuto la pazienza e l'umiltà di ripercorrerla tutta, studiando accuratamente fonti già edite. E, mentre di solito, chi lavora su una fonte fino allora ignota, concentra esclusivamente su quella la sua attenzione, l'A. ne prende in considerazione molte e ne acquista una visione complessiva e di insieme, di cui partecipa i frutti al lettore. Infatti chi legge quest'opera troverà nella introduzione, nell'esattezza della versione, nella serie di notizie, di precisazioni e di strumenti ausiliari (cfr. le numerose cartine topografiche e geografiche) di che ricostruire fedelmente il contesto della Terra Santa prima delle Crociate. E vi vedrà indicate nuove strade di ricerca e di approfondimento.

Alcune osservazioni: Avendo l'A. dedicato a Egeria un intero volume, ci saremmo aspettati di veder qui ripetute alcune conclusioni di quella ricerca, così intimamente apparentata con questa.

Tra le pubblicazioni periodiche citate, non figura il *Palestinski Sbornik*. Eppure in quel periodico ci sono edizioni e studi su temi qui affrontati. Della *Topografia Cristiana* di Cosma Indicopleuste ci sorprende non vedere citata l'edizione curata da Wanda WOLSKA per le *Sources Chrétiennes*.

E infine, siccome l'epoca studiata comprende il passaggio dalla dominazione bizantina a quella musulmana, ci aspettavamo nella introduzione qualcosa sulla diversità fra quei due periodi.

V. POGGI S.J.

Hans Eberhard MAYER, *Bistumer, Klöster und Stifte im Königreich Jerusalem* « Schriften der Monumenta Germaniae Historica » Bd 26, Stuttgart, Anton Hierseman, 1977, pp. 438.

Come appare dal titolo, l'opera si divide in due parti.

La prima tratta delle circoscrizioni ecclesiastiche latine in Palestina, al tempo del regno crociato di Gerusalemme. La seconda, di fondazioni ecclesiastiche e di monasteri latini degli stessi territori e dello stesso periodo. La prima parte si occupa dunque della presa di possesso del Santo Sepolcro e del primo tentativo di fondare un vescovado a Giaffa; quindi dell'origine dei vescovadi di Ascalona e di Betlemme, di Tiberiade, di Tiro, della definitiva costituzione del vescovado di Ascalona, della suddivisione ecclesiastica del territorio della Samaria e delle nuove circoscrizioni ecclesiastiche attuate nel 1168.

La seconda parte del volume studia S. Maria Latina, il Templum Domini, la fondazione di Sion, i monasteri di S. Anna, di S. Maria nella Valle di Giosafat, di S. Lazzaro in Betania, un monastero cluniacense di S. Giovanni d'Acri e la Laura di S. Saba.

Il capitolo più lungo di questa seconda parte, il quinto, suddiviso in sei paragrafi, è quello dedicato al monastero di S. Maria nella Valle di Giosafat.

L'A., uno dei maggiori specialisti di storia delle Crociate, precisa nella prefazione che quest'opera non è una storia ecclesiastica del regno latino di Gerusalemme nel secolo XII°, ma che costituisce piuttosto i prolegomeni a tale storia (p. VII). Essendo perduti gli archivi del patriarcato latino medievale di Gerusalemme, delle diocesi di Tiro, Cesarea, Nazareth e Petra, una storia ecclesiastica vera e propria di quel periodo è praticamente impossibile.

Ma, a parte la grave carenza dei documenti, lo storico che voglia studiare le fonti accessibili deve affrontarne la difficoltà di lettura. Non solo deve saperne discernere le eventuali falsificazioni, sia pure suscettibili di fornire utili dati, provenendo da falsari antichi che

sanno cose vere e le riferiscono. Lo storico deve inoltre riempire lacune, applicando alle scarse fonti un'ermeneutica il più possibile penetrante. Ecco perché R. ROERICHT, *Regesta Regni Hierosolimitani*, Innsbruck 1893-1904 e Ph. JAFFÉ – S. LOEWENFELD, *Regesta Pontificum Romanorum ad annum 1198*, Leipzig 1888, vengono riletti da MAYER nella ricca prospettiva storica di chi conosce i resoconti di pellegrini contemporanei, per esempio Seawulf e l'igumeno Daniele, e frequenta da anni la storia delle Crociate nei suoi vari aspetti.

In queste più di 400 pagine, MAYER identifica numerose località, anche minori, rapportandole alla moderna cartografia della Palestina. Tratta di numerosi personaggi della storia politica, da Goffredo di Buglione ad Amalrico, e della storia ecclesiastica, dall'abate Ugo alla principessa monaca Iveta-Giuditta.

L'A. risolve la questione se Tiro appartenga al patriarcato di Antiochia o di Gerusalemme (p. 100). Distingue accuratamente S. Maria di Tiro dalla cattedrale di Tiro, intitolata alla S. Croce e detta talvolta del S. Sepolcro per la sua dipendenza amministrativa da quello (pp. 109-110). Affronta la questione delle unioni personali, secondo cui due entità ecclesiali erano rette dalla stessa persona (p. 134). Riflette sul senso di termini curiali, quali *venerabilis*, *dominatus*, ecc. Si occupa di lasciti, di legati, di proprietà terriere e di dotazioni. Tratta anche di speciali monopolî e franchige di cui godevano persone ed istituzioni ecclesiali (p. 284).

La lettura di questo lavoro ha fatto crescere in noi la stima e l'ammirazione che già avevamo per l'A.

Pensiamo tuttavia che sarebbe stato utilissimo dotare il volume di una carta geografica dove il lettore situasse facilmente ogni località menzionata. Si doveva anche accludere un glossario con i principali termini tecnici latini ricorrenti nei testi.

Ra'īs è sempre scritto erroneamente *ra'īs*.

La congettura riguardante Iveta, costretta a monacarsi per aver avuto rapporti sessuali con Musulmani e la lettura di un testo quasi affermi l'esistenza di un monastero doppio, cioè maschile e femminile, non ci convincono.

È certo comunque che l'A. ci ha dato un'opera dalla quale ormai non prescinderà chiunque si occupi della Chiesa latina di Gerusalemme nel secolo XII.

V. POGGI S.J.

Claude SOETENS, *Le Congrès eucharistique international de Jérusalem (1893) dans le cadre de la politique orientale du Pape Léon XIII*, « Université de Louvain, Recueil de Travaux d'Histoire et de Philologie » 6e série, Fascicule 12, Louvain, Editions Nauwelaerts 1977, pp. 790.

Il grosso volume si apre con una dichiarazione programmatica che illustra al lettore con chiarezza e onestà, l'ambito e i limiti della

ricerca. «La question centrale doit être formulée de cette manière; quelle place le congrès eucharistique de Jérusalem a-t-il occupée dans la politique orientale de Léon XIII?» (p. 5) «Il ne s'agit pas d'une histoire des relations entre l'Eglise catholique et les Eglises d'Orient: sujet beaucoup plus large, qui aurait exigé des recherches au cœur même de la documentation orthodoxe que nous n'avons pas effectuées, ainsi que des connaissances linguistiques (du russe, du grec et de l'arabe) que nous ne possédons pas» (p. 8).

La trattazione vera e propria consta di due parti e di una conclusione. La prima parte si intitola: Riscoperta cattolica dell'Oriente e situazione politico-religiosa in Palestina. Il primo capitolo tratta dell'atteggiamento di Leone XIII, nei confronti dell'Oriente, tra il 1878 e il 1893; quindi del card. Lavigerie e del suo istituto gerosolimitano di S. Anna; infine, dei programmi orientali, attuati o da attuarsi, degli Assunzionisti.

Il secondo capitolo apre una parentesi sulla storia dei congressi eucaristici internazionali.

Il terzo capitolo affronta il panorama politico-religioso, internazionale e locale, all'epoca del congresso, occupandosi della situazione dei cristiani nell'impero ottomano, del protettorato francese e delle potenze rivali che vogliono sostituirsi alla Francia. In seguito, l'attenzione si porta sulla Congregazione di Propaganda, sul restaurato patriarcato latino di Gerusalemme e sul patriarca dell'epoca, Luigi Piavi.

La seconda parte dell'opera, che si intitola, L'ottavo congresso eucaristico internazionale, si occupa propriamente del congresso. Il primo capitolo ne rintraccia l'idea iniziale e il programma originario. Il secondo ne descrive i preparativi e la loro eco nella stampa contemporanea. Sottolinea il prevalere dell'aspetto unionistico e come si giunga a designare il card. arcivescovo di Reims quale legato del Papa al congresso. Il terzo capitolo tratta delle difficoltà incontrate nella fase preparatoria: narra la venuta a Roma del patriarca cattolico armeno Azarian, che ha l'incarico di bloccare il progetto; le ragioni addotte per convincerlo a tranquillizzare la Porta; l'esito felice delle consultazioni vaticane e il *placet* ottomano, in tal modo assicurato.

Il capitolo quarto di questa seconda parte informa il lettore sull'identità dei congressisti, chiarendo il rapporto tra il pellegrinaggio in Terra Santa, che gli Assunzionisti sogliono organizzare, e questo congresso eucaristico, che si tiene a Gerusalemme e si confonde per molti aspetti, con il pellegrinaggio di quell'anno.

Il quinto capitolo tratta precisamente dell'attuazione del congresso, preparato così accuratamente: narra l'ingresso solenne a Giaffa del Langénieux, legato del Papa; riferisce sulle relazioni lette nelle varie sessioni di studio, tra cui quella polemica, in difesa della latinizzazione, venuta alla fine, del patriarca latino, cui fa seguito un intervento dell'abate basiliano di Grottaferrata, Arsenio Pellegrini; quindi delle varie celebrazioni liturgiche, specie orientali.

Dopo aver narrato lo svolgimento del congresso l'A. ne studia, nel capitolo sesto, le ripercussioni, sia nei cattolici orientali, sia negli altri Cristiani di Oriente.

Nel capitolo settimo si chiede se la riuscita del congresso non sconfessi a tal punto il patriarca latino e Propaganda, da imporre il trasferimento del primo ad altra sede e, per la seconda, la sostituzione del suo prefetto, il card. Ledochowski, con il cardinale Langénieux, trionfatore a Gerusalemme.

Tali sono infatti le istanze, sia pure inefficaci, che vengono dall'Oriente.

C'è anche da spiegare il lunghissimo ritardo con cui apparvero finalmente, nel 1906, dopo la morte di Piavi e di Langénieux, gli atti del congresso.

Viene infine la *Conclusion*, di cui riportiamo testualmente alcune righe: « C'est dans la perspective de l'unionisme, non dans celle de l'histoire du mouvement eucharistique, qu'il faut situer et apprécier le congrès de Jérusalem » (p. 727). « Dans le cadre [de la politique orientale de Léon XIII] le congrès constitue une charnière déterminante » (p. 734) « Au point de vue de l'évolution de l'Eglise catholique vers la reconnaissance des autres Eglises, il se situe comme une étape entre le latinisme et l'œcuménisme qu'il prépare, à travers les aléas des préjugés et des ambitions, mais avec une réelle volonté d'ouverture, devant laquelle on peut s'incliner » (p. 734).

Delle appendici riportano 6 documenti, di cui 4 inediti. C'è pure un utile indice onomastico.

* * *

A prima vista, di fronte alla mole dell'opera, uno si chiederebbe se valga la pena consacrare tante pagine a un evento cosi limitato nel tempo e nello spazio quale il congresso eucaristico tenuto a Gerusalemme durante una settimana del 1893. Ma se uno percorre le circa 800 pagine del lavoro, allora constata come la fatica dell'A. è veramente ben spesa e come l'evento studiato permette la ricostruzione di un quadro storico che interessa il pontificato di Leone XIII, la politica ecclesiastica nei confronti dell'Oriente Cristiano, i conflitti fra personalità e dicasteri vaticani, i prodromi della creazione di una Congregazione per le Chiese Orientali, la gamma dei diversi atteggiamenti nei confronti delle stesse questioni da parte dei Padri Bianchi, degli Assunzionisti e dei Benedettini.

Nel quadro storico cosi ricostruito si muovono molti personaggi: Leone XIII; il segretario di stato, Rampolla; il cardinale prefetto di Propaganda, Ledochowski; il segretario di Propaganda, Ciasca, il patriarca latino di Gerusalemme, Piavi; il card. Langénieux, arcivescovo di Reims e legato del Papa al congresso; il suo segretario, Landrieux; il de Pèlerin, membro fondatore del comitato dei congressi eucaristici; il vescovo di Liegi, Doutreloux; gli assunzionisti,

Bailly e Picard; i Padri Bianchi, Féderlin e Michel; il benedettino Van Caloen; l'abate basiliano di Grottaferrata, Pellegrini; i due Vannutelli; il papas Franco; i Patriarchi cattolici, Yussef, Azarian, Geraigiry, Rahmani; i diplomatici, Gallian, Cambon, Ledoulx.

L'A. dà la giusta importanza, non solo alle figure dei *leaders* come Lavigerie e d'Alzon, rispettivi fondatori dei Padri Bianchi e degli Assunzionisti, ma anche alle figure gregarie, dell'assunzionista Emmanuel Bailly e del Padre Bianco Pierre Michel. Ma oltre che alle persone, dà spazio anche alle istituzioni, che hanno avuto la loro parte negli eventi studiati, per esempio alle istituzioni costantinopolitane degli Assunzionisti e a quella di S. Anna che i Padri Bianchi hanno a Gerusalemme.

L'opera si impone per la serietà con cui è condotta dall'inizio alla fine. L'A. ha infatti condotto la sua ricerca con tutti i carismi della critica storica. Ha frugato negli archivi, alla ricerca delle fonti di prima mano, elencate nella prima parte della bibliografia. Le ha studiate con cura, rispettandole nella loro genuinità, come fanno fede le numerose citazioni in lingua originale che ne dà lungo tutto il suo lavoro.

Inoltre l'A. fa parlare quelle fonti comparativamente, mettendole a confronto e ricostruendone il contesto nella prospettiva globale che considera lo stesso fatto sotto numerosi punti di vista. Ne risulta una panoramica davvero illuminante anche in ordine a comprendere lo sviluppo ulteriore della tattica cattolica nei confronti dell'Oriente Cristiano. Perfino la nascita di questo Pontificio Istituto Orientale ha un lontano preannuncio nel contesto storico dall'A. magistralmente ricostruito. Infatti, nel 1895, il Langénieux, già legato del Papa al congresso, propone ai Padri Bianchi la creazione a Costantinopoli di un istituto di studi orientali (p. 725, n. 4). Si ricordi che di questo nostro istituto, sorto poi a Roma nel 1917, contemporaneamente alla nascita della Congregazione della Chiesa Orientale, il primo rettore fu un Padre Bianco, il Padre A. Delpuch.

Ci permettiamo qualche piccola osservazione. Non è vero che Valerga non ha un biografo.

Si vede che l'A. ignora Pierre DUVIGNAU, *Une vie au service de l'Eglise*, J. Valerga, *Patriarche Latin de Jérusalem*, Jérusalem 1971.

Inoltre, il Manna, di cui l'A. cita la tesi dottorale sul Valerga, ha in seguito pubblicato saggi sullo stesso patriarca, che l'A. sembra non conoscere.

Il giudizio che l'A. dà degli Assunzionisti, come di gente più papalina del Papa, preoccupata di assicurarsi a tutti i costi il compiacimento del pontefice, dà l'impressione di calcare le tinte. Se davvero gli Assunzionisti fossero tali, non ci spiegheremmo come mai presso di loro si diano orientalisti di grande scienza, quali Petit, Laurent, Darrouzès, che cercano la verità dovunque essa si trovi.

Altrimenti, lodi e ammirazione per l'A. che dimostra con quest'opera, di avere un profondo senso storico e di aver tratto grande profitto dalla scuola di R. AUBERT, del quale si professa discepolo.

V. POGGI S.J.

Slavica

Ingeborg Fleischhauer, *Philosophische Aufklärung in Russland. Rationaler Impuls und mystischer Umbruch: N. N. Strachov.* (= Orientalia Christiana Analecta, 203) Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1977, pp. 270.

Nikolaj Nikolaevič Strachov (1828-1896) stand mitten im so reichen Geistesleben Russlands des vorigen Jahrhunderts. Er arbeitete mit Dostoevskij zusammen, führte einen langjährigen Briefwechsel mit Tolstoj. Seine Freundschaft mit Vl. Solov'ev ging schließlich über der Frage nach den Wundern in die Brüche (171, 180). Kann man ihn aber in eine der vielen Strömungen dieses Geisteslebens einordnen? "Ist er", so fragt 1887 Modestov, "vielleicht Pantheist, ist er Deist, verkündet er die positive Religion, ist er Materialist, Idealist, Liberaler, Konservativer, — mit einem Wort, wer Herr Strachov auf dem Gebiet der Philosophie und Politik ist, blieb und bleibt für mich bis jetzt unbekannt" (93).

Im Seminar erzogen, gab er an der Universität bald die religiöse Praxis auf (251-252), was ihn aber nicht hinderte, 1881 mit feinem und einfühlendem Verständnis über eine Reise auf den Athos zu berichten. Er studierte Naturwissenschaften, verteidigte 1857 eine Magisterthese über die "Handwurzelknochen der Säugetiere" und wandte sich umgehend der Philosophie zu (50), denn er fühlte, daß die Wissenschaften eines Stützpunktes außerhalb ihrer selbst bedürften. Er sagt von sich: "Ich gehöre zu einer Richtung der vierziger Jahre, für die es der Gipfel der Bildung war, Hegel zu verstehen und Goethe auswendig zu kennen", (94-95) aber sein Philosophieren steht sicher viel näher bei Kant. Zwar sieht er in der Philosophie eine "allgemeine Wissenschaft", in der Wissenschaft ein "System der Erkenntnisse", philosophiert aber wohlweislich fast nur polemisch, so sehr, daß Vl. Solov'ev ihm einmal den Vorwurf macht, er streite nicht um der Wahrheit willen (81), und die Verfasserin der hier vorliegenden Arbeit von ihm sagt, der Zweifel sei bis zum Schluß seines Lebens wohl die Realität seines Denkens geblieben (99). Von Empirismus und Materialismus aber wollte er nichts wissen, abensowenig von Spiritismus. Man hat ihn bald als Westler, bald als Slavophilen bezeichnet. Nahe stand er sicher Dostoevskij's počvenničestvo (46, 210), das ja heute in gewisser Weise von Solženicyn wieder aufgenommen wurde. Im Jahre des Polenaufstandes 1863 war er mit seinem Artikel "Die Schicksalsfrage" ein einsamer Rufer zur Vernunft, rief aber nur Zorn und das Verbot der Zeitschrift hervor (187-192).

In der vorliegenden Arbeit stellt die Verfasserin Strachovs Denken in systematischer Ordnung unter dem Stichwort "Aufklärung" dar. So wird zunächst der Begriff der Aufklärung in geeigneter Weise bestimmt, dann im I. Kapitel das Problem einer Russischen Aufklärung im Zusammenhang mit der Tätigkeit von N. N.

Strachov gestellt. Die folgenden Kapitel behandeln II. Strachovs Philosophie-Konzeption, III. Die Methode der Polemik, IV. Metaphysik und Erfahrung (das bei weitem längste Kapitel), V. Ansätze zu einer politischen und Geschichtsphilosophie, VI. Die Notwendigkeit einer neuen Ethik. — Nach dem Studium dieser systematischen Darstellung bekommt man Appetit auf eine historisch-biographische, zu der schon einige Bruchstücke in den Fußnoten gegeben werden. Aber dies zeigt ja nur das geweckte Interesse einerseits und die notwendige Komplementarität dieser Darstellungsmethoden anderseits.

Der gut ausgewählten Bibliographie ist die Darstellung einiger unveröffentlichter Texte aus dem handschriftlichen Nachlaß Strachovs vorangestellt, der sich in der Bibliothek der Akademie der Wissenschaften in Kiev befindet. Die Anmerkungen sind zahlreich, aufschlußreich und exact gearbeitet, wofür der Leser Dank wissen wird. Druckfehler sind nicht selten, ich habe aber keine sinnverwirrenden gefunden.

Ingeborg Fleischhauer hat nicht nur die erste wissenschaftliche Monographie über N. N. Strachov erstellt, sondern damit auch einen interessanten Beitrag zur Erforschung der geistigen Welt Russlands im 19. Jahrhundert geliefert.

E. HUBER

Antonio ALECCI, *Per una bibliografia di manoscritti slavi*. 2. edizione (a cura dell'autore), Roma, 1978, pp. 13.

Questo ragguaglio bibliografico si occupa in primo luogo della bibliografia sui manoscritti slavi in Jugoslavia. L'autore ha fatto lo spoglio di 13 volumi del « Bulletin scientifique » jugoslavo, di cui ha ricavato 20 pubblicazioni sui manoscritti slavi, apparsi fra gli anni 1965-1977. In appendice aggiunge sette altre bibliografie di manoscritti slavi apparse nello stesso periodo nei paesi europei fuori della Jugoslavia.

M. LACKO S.J.

Konrad ONASCH, *Der verschwiegene Christus, Versuch über die Poetisierung des Christentums in der Dichtung F. M. Dostojewskis*, Mit 16 Bildtafeln, Union Verlag Berlin 1976, 242 S.

Der Verfasser legt dar, wie Christus und Christentum von Dostoevskij dichterisch gestaltet werden. Er berücksichtigt die Arbeiten des jungen Dichters und dann seine großen Romane (*Aufzeichnungen aus dem Untergrund, Verbrechen und Strafe, Der Idiot, Die Teufel, Die Brüder Karamasov*). Er erläutert die Werke Dostoevskijs durch

die Entwürfe und Aufzeichnungen des Dichters, durch Parallelen oder Einflüsse aus verschiedenen Autoren (wie Rousseau, Herder, Schleiermacher, Chateaubriand, de Lamennais, Strauß, Renan, H. Heine, Proudhon, Kirkegaard, gelegentlich auch Kant), durch Tafeln der russischen Maler Ivanov und Nesterov. Beigegeben sind eine Übersicht über die neuere Dostoevskij-Literatur, besonders die der Sowjet-Union und der D.D.R., Hinweise und Exkurse in Anmerkungen und eine nützliche Zeittafel.

In dieser tiefgehenden, aber auch zur Kritik allseits anregenden Darstellung gehen ineinander Dostoevskijs künstlerisch gestaltete Ideen, seine philosophische, soziale, politische, religiöse Weltanschauung und sein persönlicher Christus- und Christenglaube. Dazu kommt sein Verhältnis zu den zeitgenössischen russischen Schriftstellern (wie Belinskij, Gogol', Bucharev, Fedorov, Leont'ev, Kireevskij, Solov'ev und anderen), seine Stellung zur Revolution (Nečaev, Bakunin), zum Sozialismus, zur orthodoxen und zur römischen Kirche.

Zentralproblem im Schaffen Dostoevskijs ist nach Onasch die Frage, ob das vollkommen Sittlich-Schöne überhaupt direkt darstellbar sei (137). Diese Frage führt hin zum Titel, den O. gewählt hat: *Der verschwiegene Christus*. Bedeutet dies, daß Dostoevskij etwas an Christus verschwiegen hat oder daß Christus nach Dostoevskij äußerst diskret und schweigsam ist? Bei Onasch gehen diese beiden Aspekte ineinander. Bucharev hatte gefordert, "Kirche und Theologie sollten für eine gewisse Zeit die Göttlichkeit Christi *verschweigen*, um die sittliche Dynamik seiner Menschlichkeit mit allen Kräften zum Ausdruck zu bringen" (203-204). Dostoevskij hat nach O. diese Idee eines "temporären Arianismus" (203) dargestellt. Glaube im lebendigen Leben war demnach für Dostoevskij nicht Mystik, sondern Ehre, Gewissen, Menschenliebe, hervorgehend aus der Quelle Christus (203). "Eben dieses aber ist das so ganz unmystische Geheimnis des *schweigenden* Christus im 'Poem vom Großinquisitor': der entdoketisierte Christus als höchstes Ideal menschlicher Sittlichkeit und Humanität" (204). Dostoevskij habe auf diese Weise "die sich ihm stellende Aufgabe, das 'Ideal der Fleischwerdung' überzeugend darzustellen, auf eine für seine Kunst legitime Weise gelöst, indem er durch 'Verschweigen' der Göttlichkeit Christi die bezwingende Idealität seiner Menschwerdung um so eindrucksvoller herausstellte" (204). Dadurch "baute Dostojewski in seiner letzten Schaffensphase die dogmatischen Hoheitsprädikate ab, um seine konkrete sittliche Persönlichkeit um so deutlicher zum Ausdruck zu bringen" (208-209).

Mancherlei läßt sich gegen diese Darstellung einwenden. Die von O. gebrauchten Ausdrücke "Göttlichkeit" und "Menschlichkeit" oder "die Idealität seiner Menschwerdung" sind recht unbestimmt. Beim Versuch, die Christusidee Dostoevskijs klarzustellen, geht es doch im Grunde um seinen Christusglauben, d.h. ob er in Christus, der einen Person des Sohnes Gottes, die Gottheit und die Menschheit anerkannt hat. Es geht nicht darum, ob der Dichter eine unbestimmte

ideale Göttlichkeit hat Mensch werden lassen, sondern ob er die Realität der Menschwerdung des ewigen Logos im Glauben angenommen hat. Wenn Dostoevskij gegen Ende seines Lebens wirklich "die dogmatischen Hoheitsprädikate Christi abgebaut hat", die sich klar schon im Neuen Testamente finden — man denke nur an Paulus und Johannes —, so steht Dostoevskij damit nicht — wie O. meint — "in größter Nähe zum vordogmatischen Jesusbild des Neuen Testamentes" (218), sondern wäre in Gefahr, die Substanz des christlichen Glaubens zu zerstören.

Der von O. geprägte Ausdruck vom "entdoketisierten Christus" bei Dostoevskij scheint zwar auf den ersten Blick für den Leser, der heutzutage immer wieder von "entmythologisieren" hört, klar zu sein. In Wirklichkeit aber wird durch diesen Begriff die schon äußerst komplizierte Ideologie des Dichters noch mehr verkompliziert (vgl. 32). Unter Doketismus versteht man die antike Lehre, daß der ewige Logos nicht wahrhaft Mensch geworden sei, sondern nur einen Scheinleib angenommen habe; man versteht darunter eine Betonung der Gottheit Christi zum Schaden seiner Menschheit. Nach O. hat Dostoevskij das Gegenteil getan: er hat die Menschheit Christi überstark betont und dabei die Gottheit Christi verflüchtigt. In der Tat zerstört das eine wie das andere, eine Minderung der Menschheit wie der Gottheit, das Geheimnis der Menschwerdung. So bliebe denn, Dostoevskij zufolge, Christi Menschennatur, seine "Menschlichkeit" bestehen, aber aus der wahren Gottheit des Logos würde eine, zwar überaus ideale, aber nur menschliche, allzu vermenschlichte "Göttlichkeit". Dann wäre bei Dostoevskij auch für eine eigentliche Christusmystik kein Platz (vgl. 203).

Auch Onaschs Deutung des schweigenden Christus in der Legende vom Großinquisitor gibt zu Fragen Anlaß. Schweigt dieser wirklich, oder ist er nicht vielmehr in seinem Schweigen und seinen Gesten beredt? Stimmt dieses Christusideal mit dem der Evangelien überein? Man stelle nur einmal die Szene, wo der schweigende Christus den Großinquisitor küßt, der von den drei Evangelisten berichteten Szene vom Verrat des Herrn durch Judas gegenüber! Hier küßt nicht der Herr den Judas, sondern Judas den Herrn, der zu ihm sanftmütig redet und ihn "Freund" nennt.

Recht hat O. ohne Zweifel darin, daß Dostoevskijs Christusbild und seine Darstellung des christlichen Glaubens beträchtlich von der kirchlichen Überlieferung abweichen. O. spricht von "indirekter Verkündigung christlicher Lehren" (128f.), vom "medialen Charakter der Dostojewskischen Orthodoxie", die unter dem Einfluß der Aufklärung, des Pietismus, der Romantik und der liberalen protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts stand (45f.). Er urteilt: "Dostojewskis unkonfessionelles und unklerikales Christusbild ist gekennzeichnet durch die unerhörte Dynamik seiner Humanität" (217). Diese Spannung zum Christusglauben der orthodoxen — und auch der katholischen Kirche — zeigt sich, wie aus Onaschs Untersuchung deutlich hervorgeht, im Gegenüber bestimmter Werte: Leiden, aber

keine Sühne; Wiedergeburt, aber keine vorhergehende Reue; ästhetisch-moralisches Christusbild, aber keine entschiedene Anerkennung der Gottheit Christi; Mitmenschlichkeit, aber keine klar von Christus gestiftete Kirche. Solov'ev würde hier jedoch — man lese seine Gedächtnisreden auf Dostoevskij — als Anwalt gegen Onasch auftreten. Doch wohl nicht ganz zu Recht. Trotzdem scheint uns, daß Onasch das Tief-Innerliche und Positiv-Christliche im Christentum und insbesondere im Glaubensbekenntnis Dostoevskijs unterbewertet (38; 41f.; 92; 174).

Noch anderes verdient in diesem Dostoevskijbuch Beachtung. So zu Beginn die biographischen Daten. O. weist darauf hin, daß der Großvater des Dichters, Andrei Dostoevskij, Erzpriester unierter Konfession war (12). Im Zusammenhang meint Onasch: "Es blieb den Unierten nur der Übertritt zum Katholizismus übrig" (11). Da die Unierten Katholiken sind, müßte man erwarten: "Es blieb ihnen nichts übrig als der Übertritt vom katholischen byzantinisch-slavischen zum katholischen lateinischen Ritus". Dementsprechend müßte es dann heißen: Der wolhynische Zweig der Dostoevskijs — es wird gleich gesagt, daß sie uniert waren, also katholisch — widersetzte sich nicht der "Katholisierung", sondern der "Latinisierung" (11-12). Vielleicht aber wollte O. nur sagen, daß diese Dostoevskijs "zwar die Union *äusserlich* [dieses Wort von mir hinzugesetzt und unterstrichen] annahmen, aber trotzdem der Orthodoxie innerlich treu blieben" (11-12), wobei "Orthodoxie" nur den östlichen Ritus und die östliche Frömmigkeit bedeuten könnte oder auch die Orthodoxie mit ihren von den katholischen abweichenden Lehren. Mit Recht bemerkt O. anschließend, daß es schwierig sei, vielleicht unmöglich, aus der unierten Vergangenheit der Familie auf die spätere Abneigung des Dichters dem Katholizismus gegenüber Schlüsse zu ziehen (12). Mehr als einmal distanziert sich O. von Dostoevskijs Fehleinschätzungen der katholischen Kirche (155; 162; 199). (Zur Frage dieser Fehleinschätzungen Dostoevskijs siehe unser Buch *Russische Denker, Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum*, Wien 1950, S. 175ff.; 179ff.). Auch auf politisch-sozialem Gebiet stellt O. gelegentlich Irrtümer Dostoevskijs fest, so den Mangel an Unterscheidung zwischen bürgerlicher und sozialistischer Revolution (96; 203) und die Verwechselung des Kapitalismus mit dem Sozialismus (125).

Erwähnt sei hier schließlich der "Exkurs zur Wirkungsgeschichte" Dostoevskijs (206-212): Wie hat der Christus Dostoevskijs nachgewirkt bei Autoren wie N. Berdjaev, S. Bulgakov, D. Merežkovskij, P. Florenskij, V. Rozanov und anderen mehr? Darüber hat der Rezensent seit Jahrzehnten manches geschrieben, angefangen mit seiner Dissertation *Die Schau der Kirche bei Nikolai Berdjajew*, Rom 1938, dann *Russische Denker* (soeben erwähnt) — all die von Onasch genannten Autoren kommen darin vor —, *Christozentrik im russischen Gedanken*, in *Ostkirchliche Studien* 8 (1959), 105-126, *Probleme der orthodoxen Theologie*. in *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Düsseldorf

1971, S. 97-186; 143ff.; 156ff.; 175ff. Der russisch-orthodoxe Metropolit Antonij Chrapovickij (†1936) hat die neurussische Soteriologie gerade unter dem Einfluß Dostoevskijs vertieft (*Handbuch*, a.a.O., S. 180-181). Man könnte auch vergleichen, was O. über das wechselseitige Verhältnis Belinskijs zu Dostoevskij schreibt (z.B. 32 mit der Anm. auf S. 233; 68; 73f.; 85; 129-130; 159) — er spricht von der "Freund-Feindschaft mit Belinski" —, mit dem, was wir gesagt haben in der Studie *Wissarion Grigorjewitsch Belinskij, Wegbereiter des revolutionären Atheismus in Russland*, München-Salzburg-Köln 1958, S. 9; 14ff.; 22f.; 24 usw.

B. SCHULTZE S.J.

Dostoevskij von Ludolf MÜLLER, Tübingen 1977 (= *Skripten des Slavischen Seminars der Universität Tübingen* Nr. 11), 119 Seiten. Als Maschinenschrift vervielfältigt.

In diesem Büchlein wird gedrängt, aber außerordentlich klar das Leben und Schaffen des großen russischen Schriftstellers dargestellt. Es genügt, die Titel der kurzen Kapitel anzugeben:

Wirkungen. Herkunft und Jugend. "Arme Leute". "Der Doppelgänger". Dostoevskij im Kreis der Revolutionäre. Untersuchungshaft und Todesurteil. Der 22. Dezember 1849. Das "Totenhaus". Die Wandlung der Anschauungen. Als Soldat in Sibirien. Die "Aufzeichnungen aus dem Totenhaus". Das "Počvenničestvo" und die Zeitschriften "Vremja" und "Epocha". "Aufzeichnungen aus dem Untergrund". "Schuld und Sühne". "Der Spieler". "Der Idiot". "Die Dämonen". "Tagebuch eines Schriftstellers". "Der Jüngling". "Die Brüder Karamazov".

Es folgen Anmerkungen, Nachweise und Ergänzungen (96-105) und eine reiche, sorgfältige Bibliographie (106-118). In einem Nachwort teilt der Verfasser mit, daß seine Studie verkürzt im Druck erscheinen soll, und zwar in der Enzyklopädie "Die Großen der Weltgeschichte". Schade, daß es nicht unverkürzt geschieht! Besonders wertvoll sind in dieser Darstellung des religiösen Dostoevskij u.a. seine Ideen über Auferstehung und Wiedergeburt (39ff.). Mit Hilfe dieser den christlichen Glauben des großen Schriftstellers positiv anerkennenden Studie kann man leicht bestimmen, in welchen Punkten Dostoevskij christliches Glaubensgut vertieft, das Evangelium dichterisch gestaltet und umgedeutet oder aber sich von der orthodoxen kirchlichen Überlieferung entfernt hat.

B. SCHULTZE S.J.

M. В. Щепкина, *Миниатюры Хлудовской Псалтыри. Греческий иллюстрированный кодекс IX века*, Москва «Искусство» 1977, 318 стр.

Molti studiosi che si occupano di arte, di liturgia, di storia, di paleografia ed in modo particolare di bizantinistica attendevano da tempo l'edizione del *Salterio Chloudov*.

Da alcuni anni sapevamo, (ne fa cenno V. LAZAREV, *Storia della Pittura bizantina*, Torino 1967, p. 123 n. 59), che M. V. Ščepkina aveva preparato 'una esauriente pubblicazione scientifica' del *Salterio* in questione.

Dopo tanta attesa gli studiosi possono avere in mano la riproduzione a colori del *Salterio Chloudov* nelle sue reali dimensioni.

Il volume si presenta così articolato:

il Prof. I. S. Dujčev tratta: '*il Salterio Chloudov nella Letteratura scientifica*' (pp. 7-26); dopodicchè la Ščepkina suddivide il lavoro in sei punti:

1) *Descrizione del Manoscritto* (pp. 29-32);

2) *Redazione e composizione delle miniature* (pp. 33-36);

3) *Fogli del Manoscritto e descrizione delle miniature* ([pp. 37-266] non numerate);

4) *Particolarità artistiche delle miniature* (pp. 267-76);

5) *Argomenti delle miniature e testi dell'opera* (pp. 277-88);

6) *L'origine del protografo della redazione popolare-monastica* (pp. 289-304).

Quindi vi è un *Appendice* con uno studio di V. N. ŠČEPKIN su *Iconografia caratteristica bizantina e slava* (pp. 307-14).

Infine un breve sommario inglese dal titolo: *Lo studio del codice miniato greco del nono secolo* (pp. 315-18).

Il volume, se escludiamo il sommario iniziale, manca totalmente di indici.

Ma procediamo per ordine.

Il Prof. Dujčev nella sua parte (pp. 7-26) dà una panoramica completa ed esauriente del problema trattato, con un'ottima bibliografia. L'Autrice, da parte sua, nelle varie voci in cui suddivide il lavoro cerca di esaminarne i vari aspetti. Il fatto di vedere, per es., nel 5° punto, raggruppati per argomento miniature e relativi testi e poi non vederli espressi in indici, ci indica una chiara negligenza che menoma fortemente il lavoro.

L'Autrice inoltre non è sempre esauriente negli argomenti e nella bibliografia, ignorando per esempio, quasi del tutto, l'aspetto liturgico del codice.

Penso però che più che soffermarsi a discutere teorie o ipotesi sia più opportuno parlare al lettore della parte più importante del volume, cioè della riproduzione del Salterio (pp. 37-266). Essa ne occupa le pagine centrali, (differenziate anche dal colore della carta), ma non ha la numerazione delle pp., pur seguendola implicitamente.

Il codice è riprodotto a colori e sotto ogni fotogramma o quasi, l'Autrice compone una specie di scheda dove riporta: il numero del f. del ms., il ' kathisma ', il salmo, quindi il versetto o i versetti che si riferiscono alla o alle miniature presenti nel *folio* in questione. Segue una breve descrizione-spiegazione iconografica, quindi la trascrizione diplomatica della scritta che correda la miniatura, infine la citazione di pubblicazioni in cui la miniatura è descritta o riprodotta (solo di autori russi).

Ora, bisogna dire che le riproduzioni non sono della qualità sperata, ma non è su questo che vogliamo attirare l'attenzione. Si nota che se in un f. non vi è una miniatura non compare la numerazione, cosicchè se per esempio si vorrà far riferimento a uno dei seguenti ff. 164, 164 (v.?), 169 (?) si dovrà ricorrere alla numerazione antica che si legge sul *folio* del ms.! Inoltre non si comprende perché le scritte cronologicamente posteriori, di varia importanza, che compaiono ai ff. 2, 2v, 11v, 31v-32, 37v, 39, 58v, 64v, 148v, 164v-169(?), non siano state trascritte (si trascrive solo l'incipit di quella del f. 2: ἀσεβὴς ὃ ἄθεος ἁμαρτωλος... (!)) mentre si può leggere la traduzione in russo, naturalmente, a p. 32 solo delle scritte dei ff. 39 e 169(?) perché sono due note di possesso.

L'Autrice definita uno dei migliori paleografi del nostro tempo (p. 7) non usa un metodo preciso e continuo per le trascrizioni delle scritte che accompagnano le raffigurazioni.

Colpisce subito il fatto che nella massima parte le scritte sono riportate senza un qualsiasi elemento che faccia capire che sono tracciate verticalmente o orizzontalmente, che si trovano in piani diversi o che appartengono a figure diverse anche in casi dove il ms. riporta un elemento divisorio, si v. p. es. f. 85 ΑΙΝЄΙ ЄΚ ΤΗϹ ΚΟΙΛΙΑϹ ΤΗϹ ΜΡϹ ΑΥΤΟΥ ΤΟΝ ΚΝ ΑΥΤΟΥ Ο ΑϹΠΑϹΜΟϹ là dove dopo il secondo ΑΥΤΟΥ c'è il segno ⤼ che divide le scritte; f. 86v Η ΑΓΙΑ ϹΙωΝ ΔΑΔ ΠΡΟΦΙΙΤЄΥЄΙ; Η ΑΓΙΑ ϹΙωΝ nella miniatura è al di sopra della città, il resto è a diversi centimetri più in giù, accanto al profeta; altrettanto si dica dei ff. 40v, 54v, 77v, 96v, 100v, 106, 106v, 109v, 116, 117, 135 ecc.

Quando vi sono delle abbreviazioni come p. es. — (ν finale) alcune volte esse vengono segnalate, come al f. 78v, mettendole tra parentesi, ma la maggior parte delle volte sono ignorate come p. es. f. 8v ΑΔΗ(Ν) e non ΑΔΗ; f. 96v ΛЄΓω(Ν) e non ΛЄΓω, o non segnalate come ai ff. 51v, 67v, 109v.

Si ignora l'abbreviazione ' (= ες): f. 109v ЄΒΡΑΙΟΙ ΠΡΟϹΚΙΝΟΥΝΤ(Ο) Τω ΒЄΛΦЄΓωΡ là dove si legge ЄΒΡΑΙΟΙ ΠΡΟϹΚ ΥΝ ΟΥΝΤ(ЄϹ) / e in verticale / Τω ΒΗΛ. In questo ultimo esempio, più che una trascrizione, c'è una interpretazione. Questo fenomeno lo ritroviamo ancora; p. es. al f. 2v ... ΛЄΓЄΙ ΟΤΙ ΟVΑΙ ... ЄΘΝΟϹ ΑΜΑΡΤωΛωΝ là dove è ... ΛЄΓЄΙ ΟΤΙ ΟΥΑΙ / ЄΘΝΟϹ ΑΜΑΡΤωΛΟΝ o al f. 140v ΔΑΔ ЄΥΧΟΜЄΝΟϹ ΑΒЄϹΑΛωΜ ΚΑΘωϹЄΙϹ Τ(ωΝ) ΤЄΤΡΑ ΒΑϹΙΛЄωΝ là dove si legge ΔΑΔ ЄΥΧΟΜЄΝΟϹ da una parte, quindi ΑΒЄϹΑΛωΜ

ΚΑΘωϹ ЄΙϹ ΤΟ ΤЄΤΡΑΒΑϹΙΛЄΙΟΝ da tutt'altra parte. Sono necessariamente da rivedere le scritte dei ff. 4 (è sicuro che sia ΠΡΟϹ?), 5v ΚΛЄЄΗ?, 50 (è sicura la presenza di ΔΑΔ ЄΥΧЄΤΑΙ?), 67v (seconda scritta ... ΑΤΙΜΑΖΟΝΤΟ ... ЄΡΓΑΖΟΝΤΟ...?, f. 78v (prima scritta vi è anche ΑΙΧΜΑΛωϹΙΑ?, 79 (seconda scritta non si vede ΥΠΟ? 141v ΕΝ ΠΑΡΑϹΚЄΥΟΝ?, 154v oltre a ΑΠΟ ΜЄϹЄΜΒΡΙΑϹ Ο ΧϹ / ΑΝΑΤΟΛΗ / ΑΜΒΑΚΟΥΜ non c'è anche ΔΥϹΗ? Si notano anche errori di stampa; come, per es., f. 2v ΟVΑΙ = ΟΥΑΙ, f. 33 ΖωΗΖ = ΖωΗϹ, f. 35 ΠΟΙЄϹЄΙ = ΠΟΙΗϹЄΙ, f. 45 ΑΚΟΥЄΟΝ = ΑΚΟΥϹΟΝ, f. 144 ΟΥΧΥ = ΟΥΧΙ.

Perché poi, non potendo disporre della linea superiore per segnalare i *nomina sacra*, non si è ricorsi costantemente alle parentesi, come per ΟΥ(ΡΑ)ΝΟϹ al f. 101v? Nel f. 33v ... ΑΠЄΚΡΙΘΗϹΑΝ ΙΝ ΤΟΝ ΝΑΖΑΡΑΙΟΝ ... l'A. avrebbe potuto suscitare meno perplessità scrivendo ... ΑΠЄΚΡΙΘΗϹΑΝ Ι(ΗϹΟΥ)Ν ΤΟΝ ΝΑΖΑΡΑΙΟΝ ...

Si nota inoltre che diverse altre scritte non sono state riportate come p. es. nei ff. 49v, 54v, 62v.

Le segnalazioni riguardanti il testo presentano anche qualche imprecisione come p. es. al f. 5v non è il v. 1 del Salmo 7 ma il v. 2; al f. 62v non è il v. 12 del Salmo 64 ma il 14; si dà il caso poi che qualche Salmo non sia completo, come p. es. il Salmo 54 (f. 53) che arriva fino al v. 11^b. L'Autrice avrebbe dovuto dirlo.

Con queste precisazioni abbiamo solo toccato qualche aspetto dell'opera e non completamente, volendo dire che avremmo desiderato una maggior cura e, semmai, una distribuzione della materia a specialisti nelle varie discipline (che non mancano nell'URSS) per saldare meglio in tal modo 'il debito che gli studiosi sovietici' (p. 23) avevano verso la cultura mondiale.

I. G. Passarelli

Syriaca

Konkordanz zum syrischen Psalter, bearbeitet von N. Sprenger, Göttinger Orientforschungen. I. Reihe: Syriaca. Band 10, Wiesbaden 1976 pp. 332.

Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. *Le troisième siècle (Origène excepté). Paris Ed. du CNRS. 1977 pp. 468.

Farò contemporaneamente la recensione dei precedenti libri perché hanno molto di comune. Essi sono un auspicato strumento di lavoro nel campo della patristica e più concretamente per lo studio dei testi biblici citati dai Padri. In comune hanno anche l'impiego dei computer per ritrovare tutti i luoghi biblici e la stampa a sistema

offset fatta da originali scritti a macchina del modello IBM. Quindi la tecnica più perfezionata al servizio di lavori che prima esigevano più teste e più tempo con la conseguenza del ritardo nell'edizione e del prezzo esorbitante nella vendita.

Constatiamo però alcune differenze fra le due opere. Mentre la prima viene preparata da un solo specialista, lo Sprenger, la seconda è frutto della collaborazione di un'équipe del Centro Nazionale della Ricerca Scientifica costituito da J. Allenbach, A. Benoit, D. A. Bertrand, A. Hanriot-Coustet, P. Maraval, A. Pautler e P. Prigent. Mentre il libro francese ha un campo più largo da spogliare ma non riproduce nè testo nè contesto biblico ma segnala soltanto la presenza di esso presso tutti i Padri del s. III, il libro tedesco segue un altro metodo: elenca alfabeticamente la parola in latino, in ebraico e poi riproduce la versione siriaca con un breve contesto. Questo metodo ha un suo vantaggio, specialmente trattandosi di una lingua esotica, e cioè che senza ricorrere alle singole edizioni si può avere immediatamente notizia del senso della parola rispettiva in loco. Invece il libro francese non esime dalla ricerca del testo biblico nelle singole edizioni, benchè la rende abbastanza facile mediante chiare citazioni, tipograficamente molto perspicue.

Ancora: l'opera francese non divide in due colonne ogni pagina, come invece fa il collega tedesco il quale, dato lo stretto intervallo delle righe, riesce ad accumularne ben 39.000 in 332 pagine! Bisogna dar merito ai tipografi di aver condensato tanto, ma è naturale che la lettura di quelle parole quasi microscopiche richieda l'uso continuo della lente, il che è un inconveniente specie per un libro che non è di lettura continua.

La « Biblia Patristica » offre nella sua « Liste des Sigles » di 55 pagine un inventario completo di tutti gli scritti patristici finora pubblicati appartenenti al sec. III (escluso Origene) con la segnalazione della migliore edizione di ciascuno. Nessuno negherà l'utilità pratica di questo scarno elenco atto a facilitare il lavoro di ricerca.

La Concordanza del Psalterio siriaco è molto più circoscritta ma è ispirata al modello adoperato da Mandelkern e da E. Hatch-H. A. Redpath nelle concordanze del Vecchio Testamento. L'ordine delle parole segue un criterio filologico: prima viene formato un Lemma con le forme fondamentali alle quali vengono associate le forme derivate. Così si procede pure nei vocabolari siriaci. La ricerca è dunque facile per gli abituati ai dizionari semitici. Ai vocaboli comuni segue un piccolo repertorio dei nomi propri.

Il prolisso lavoro racchiuso in questi due libri verrà salutato con riconoscenza e ammirazione dai patrologhi oltre che dai biblisti.

I. Ortiz de Urbina S.I.

Tjitze BAARDA, *The Gospel Quotations of Aphrahat the Persian Sage, I: Aphrahat's Text of the Fourth Gospel*, Amsterdam, 1975, pp. xvi+520 (obtainable from the Author at Troskerslaan 27, Amstelveen, The Netherlands).

Professor BAARDA is already well known for his careful and perceptive New Testament textual studies, especially in the area of the Diatessaron, which was the subject of his distinguished inaugural lecture in the Free University of Amsterdam, *Vier = Een* (Kampen, 1969). The present work is his thesis for the degree of Doctor of Theology in the same university, defended in April, 1975. It is clearly reproduced from the author's typescript and, in the case of all the citations in Syriac and other oriental scripts, his own neat and elegant calligraphy. The work is bound in two parts, their pages numbered consecutively; the main text fills the larger first part, while the very useful bibliography and the notes to the text occupy the second.

Without any doubt this work forms one of the most valuable contributions yet made to the study both of Aphrahat and of the problems of the early Syriac gospel traditions. The former purpose is well served by the Introduction on The 'Demonstrations' and their Author, one of the best shorter introductions to the subject. The first main chapter then surveys the history of study of Aphrahat's gospel text in relation to developing study of the Diatessaron and the Old Syriac Gospels, from the time of Lagarde and Cureton to the present, including a fair and courteous, though critical, evaluation of I. Ortiz de Urbina's *Vetus Evangelium Syrorum et inde excerptum Diatessaron Tatiani* (Madrid, 1967).

The bulk of the work occupies Chapter II, 'The Text of the Fourth Gospel in the "Demonstrations": Reconstruction and Commentary' (pp. 55-281). Here Professor Baarda considers, in the order of the Gospel, every citation or approximate quotation to be found in the text of Aphrahat. A review of the work as a whole is hardly the place to evaluate this detailed examination, which is for professional textual scholars to ponder. It is safe to say that this is the most precise and accurate work of its kind yet done; where successive treatments have leant too heavily on earlier examinations without really testing their adequacy, Baarda has gone back to the variants in the MSS of Aphrahat, to the versions (even discovering an unrecognized Ethiopic version of *Dem.* VIII in E. Cerulli's 'De Resurrectione Mortuorum', published in *Mélanges Eugène Tisserant* II in 1964), and to all available readings of the Vetus Syra and of the various witnesses to the eastern and western Diatessaron traditions. In the light of this detailed survey he reviews the reconstructions attemped by previous scholars and reconsiders their hypotheses and conclusions about Aphrahat's text, the Diatessaron and the other Syriac gospel texts. Naturally he has much to do with I. Ortiz de Urbina's *Vetus Evangelium Syrorum* and he has not shied away

from criticizing it in detail, as no one before him has ventured to do. If his judgement is frequently negative, Baarda nevertheless blames the 'methodological vacuum' (p. 53) which even this great venture could not fill, more than the reconstruction itself; the most serious charge is that Aphrahat's readings and their *prima facie* likelihood of being as close as we can get to the Diatessaron text are too often disregarded without clear reason. If anyone comes near to incurring Baarda's severity it is J. Molitor (pp. 155, 202); Baarda's criticisms chime in alarmingly with those of Dom B. Outtier in *Bedi Kartlisa*, vol. 35 (1977) p. 314-16.

In contrast with most previous scholars, who have often closed a discussion concerning problems of early Syriac readings by proposing a hypothesis if not asserting a conclusion, Baarda often ends his meticulously detailed examinations of passages with an agnostic statement that we cannot reach certainty about what text Aphrahat knew, or whether his reading represents the Diatessaron, the Vetus Syra or some personal form of citation. Nevertheless his results cannot be called negative, and there are pieces of brilliant insight, for example, in the discussion of the 'Fold' in Jn 10:16 (pp. 149-50), where Baarda suggests that a hidden part has been played in Aphrahat's thinking by his interpretation of the 'speckled bird' in Jeremiah 11:9 in terms of the Church; the strange application could have been assisted by the (very Jewish!) ploy of reading *ṭayra* (bird) as *ṭyara* (sheepfold). This passage in Baarda's book is one of several which make me regret not having been able to take his insights into account in my *Symbols of Church and Kingdom* (Cambridge, 1975), which appeared almost simultaneously (on this exegesis, cf. p. 57 there); others are Baarda's investigation of the expressions 'Gate of Life' (*tar'a d-ḥayye*) (pp. 135-37) and *ra'ya kaššira* (pp. 142-43) which he renders 'vigorous shepherd', though perhaps 'good' (in a sense like that of German *tüchtig*) would still be more idiomatic. The recognition of phrases such as these adds to the study of divine titles begun in my *Symbols* but still calling for fuller treatment. Similarly, Baarda's very full and illuminating treatment of Aphrahat's citations of Jn 20, the pericope in the Resurrection Garden (pp. 254-64) and of Jn 21, the pericope by Lake Tiberias (pp. 271-80) add much precision to the treatment of these passages in *Symbols* (pp. 146-48 and 326-35 on Jn 20; pp. 190, 267 on Jn 21). Perhaps Professor Baarda may have a few regrets in the converse direction regarding these simultaneous publications. In working on so thorough a textual study it was, of course, hardly possible to read more widely in the history of exegesis, but (for example) Baarda's query about Aphrahat's expression 'harlot church' (*'e̱dta zanita*) may find its reply in the tradition studied by Hans Urs von Balthasar in his long essay 'Casta Meretrix' (*Sponsa Verbi*, Einsiedeln, 1961, pp. 203-305), referred to in *Symbols*, p. 136.

Following his detailed survey of all Aphrahat's witness to the Fourth Gospel, in Chapter III Baarda offers, in an admittedly pro-

visional way, some more general ' Short Studies of the Text of the Fourth Gospel in the "Demonstrations" '. It would prolong this review too much to give an adequate summary of these most judicious and valuable pages. The chapter is divided into four Parts. Part I, ' Aphrahat and the Value of Patristic Evidence ' presents an evaluation of the eclectic editions of Wright and Parisot in the light of a new examination of the MSS, which not a few times is important for an accurate study of Aphrahat's readings. The following sections, ' Memory or Manuscript ', ' Quotations and Allusions ', ' The "Freedom" of Aphrahat' and ' Aphrahat contra Aphrahat ' are all of great value not merely for the immediate subject in hand but for any other work of similar scope; every student either of the Diatessaron and other early versions or of other patristic texts will do well to ponder Baarda's wise observations. The closing section, ' Aphrahat as a Witness to the Syriac Text ', still maintains a cautious open-mindedness as it introduces Part II, ' Aphrahat and the Evangelion da-Mepharreshē '. Here Baarda examines in detail Aphrahat's agreements with the Peshitta of Jn 13:4-15, the passage which most clearly shows Aphrahat depending on manuscript tradition; then Aphrahat's agreements with Sy^c and Sy^s. The cautious conclusion is that, on the evidence we have, Aphrahat *could* have used a manuscript of the Vetus Syra with a text close to Sy^c and Sy^s. But the Vetus Syra itself was probably ' built up with the old stones of the Diatessaron '. To this, therefore, Baarda finally turns in Part III, ' Aphrahat and the Evangelion da-Meḥalleṭe '. Here he examines first Aphrahat's striking use of the word *sbarta*, Gospel, for a special sense, again with no firm conclusion; then Aphrahat's curiously frequent references to Jesus as having himself ' written ' his words, which at least raises the question whether Aphrahat thought that this was what his Gospel was. The argument proceeds, cautiously as always, towards a reaffirmation of Zahn's thesis that it was the Diatessaron. Of course, as a hypothesis this is a common assumption, but I have never seen it so carefully tested. As Baarda works through the list of Aphrahat's ' Residue , (his differences from Sy^s, Sy^c and Sy^p) and his agreements with Ephrem, he seems determined to the last not to jump to a conclusion unless he is forced; and finally, we read only: ' Aphrahat may figure as a witness to the Old Syriac tradition as a whole, including the Diatessaron ' (p. 350). Finally, Part IV, ' Aphrahat in the Apparatus Criticus of the Greek New Testament ' deals critically with practice up to now, concluding with the firm judgement that Aphrahat's witness belongs primarily ' not in the textual apparatus of the Greek but in the critical edition of the early Syriac versions , (p. 364). And so Baarda ends, asking who will prepare such an edition. We don't know, but Baarda has shown us who is abundantly capable of the task. But first we look forward to the completion of his present work, of which the volume reviewed here is only the first part.

The author's English idiom is almost flawless; the only thing that jars seriously is the proposal of ' pen ' as a rendering of *ṣeṣṣa* (nail or peg, p. 270). The rare typographical slips are never serious, except that on p. 331, three lines up, there is a gap, to be filled by the words ' the pages slipped through ', and the last two notes (18 and 19) to Chapter I are not to be found on p. 416. On p. 121 the first word of the citation of the Persian Diatessaron has been transcribed with a *waw* in error for *resh*: the word is *haerke*, ' whoever '.

R. MURRAY, S.J.

J. MARTIKAINEN, *Das Böse und der Teufel in der Theologie Ephraems des Syrers*, Eine systematische-theologische Untersuchung, Meddelanden Från Stiftelsen för Åbo Akademi Forskningsinstitut, Nr 32, Åbo, 1978 pp. 204.

Il dotto e gentile sirologo ci offre in bella carta finlandese una ricerca che ha tutta l'aria di essere una tesi di laurea ed è dedicata a studiare, nel contesto teologico e cosmologico di Efrem, la figura del male personificata nel diavolo.

Con un metodo che ha del pratico l'autore, dopo aver accennato alla crescente e difficile ricerca del pensiero del dottore di Edessa, stabilisce una fondamentale cosmologia che interessa anche la scoperta e l'identità del male. Dio è l'essere non creato da nessun altro, l'*ituta/itja*. Altri concetti vengono applicati anche alle creature: così « nome » *shma*, *qnoma* e *kjana*. L'autore insiste nel significato di questi termini, oltre a quello di *sharara*. Mi sembrano accettabili i risultati del suo esame, salvo che per la parola « qnoma ». Il Martikainen la traduce (p. 29) per « Gegenstand » e per « Eigene Seinsmächtigkeit » (p. 30), e non per «Das Ding Schlechthin» (p. 29). Credo che si debba allargarne l'ampiezza semantica in modo che « qnoma » possa anche equivalere a « persona » o « hypostasis ». Così viene attestato nei vocabolari siriaci di Brockelmann e di Payne Smith. Perchè poi non prendere in considerazione le antiche versioni di testi greci e siriaci rispettivamente?

Secondo lo studio che recensiamo Efrem, in polemica con Marcione, stabilisce che Dio è lui stesso spazio, che ha in sé un'essenza tutta sua e che ha creato tutto dal nulla. La creazione non è quindi una mescolanza del Bene e del Male. Questo proviene dalla libera caduta degli esseri liberi, e cioè del diavolo, diventato poi il maligno tentatore dell'uomo fattosi anche egli cattivo per la sua caduta.

Quest'aspetto cosmologico illuminato dalla Bibbia si completa con quello cristologico, poichè l'Incarnazione del Figlio di Dio ha come scopo di redimere l'uomo caduto e aiutare l'umanità a lottare liberamente e vittoriosamente contro il diavolo tentatore, il cui destino è la gehenna eterna.

Il M. ha parole di sincera riconoscenza per i suoi maestri e collaboratori fra i quali suonano i più bei nomi negli studi siriaci. Egli segue da vicino il Beck, anche in punti discutibili, come nella questione di Efrem « asceta » (p. 5). Non tiene conto del fatto che quando Beck tracciava la dottrina teologica del dottore di Edessa (pp. 8-9) non prendeva in considerazione tutto il Commento suo al Diatessaron, pubblicato alcuni anni più tardi in siriaco dal Leloir. In merito poi alle nuove Edizioni del N.T. (p. 3) avrebbe potuto citare quella più moderna fatta da me: *Vetus Evang. Syrorum et exinde excerptum Diatessaron Tatiani*, Madrid 1967.

Quanto alle « errata corrige » oltre a quelle numerose dall'autore recensite, ne restano molte ancora.

In sostanza: si tratta di uno studio accurato, accorto quanto al metodo e adatto per fare nuova luce sulla dottrina del teologo poeta.

I. Ortiz de Urbina S.I.

Joseph Simonius Assemanus, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (Rome 1719, 1721, 1725 et 1728) (reproduction anastatique, Georg Olms Verlag, Hildesheim - New York, 1975, 3036 pages, 17×25 cm) DM 868.

Réimprimer un ouvrage de cette dimension, après plus de deux siècles et demi, est une gageure. Qui est donc J. S. Assemanus? et qu'est-ce donc que la *Bibliotheca Orientalis* [= BO] ?

J. S. Assemanus, de son vrai nom Yūsuf Ibn Šim'ūn as-Sim'ānī (en réalité, il était connu sous le nom de Yūsuf Ibn Šim'ūn al-Ḥaṣrūnī, et ne changera sa *nisbah* que plus tard) est né à Tripoli de Syrie (et non pas à Ḥaṣrūn, comme on dit habituellement) le 27 août (selon d'autres, le 27 juillet) 1687. En 1696, âgé d'à peine 8 ans, il arrive à Rome avec six autres Maronites pour y entreprendre ses études. En 1710, Clément XI (1700-1721) le nomme scriptor à la Vaticane. En 1715, le pape l'envoie en Orient acquérir des manuscrits. Il est ordonné prêtre en 1719. C'est alors qu'il commence à imprimer sa *BO*. Hélas, en 1730 il devient sous-préfet de la Vaticane, et cela réduit considérablement son activité d'orientaliste. Le 3 janvier 1739 il devient préfet de la Vaticane, et le restera jusqu'à sa mort survenue le 13 janvier 1768. Sa vie durant, Assemani (c'est la forme courante, italianisée, de son nom arabe) travaillera à promouvoir les sciences religieuses, non seulement orientales (syriaques, arabes chrétiennes et grecques), mais encore occidentales; témoins son *Italicae Historiae Scriptores ex Bibliotheca Vaticana* en 4 gros volumes (Rome, 1751-1753) ou son *Kalendaria Ecclesiae Slavicae, sive Graeco-Moschae* en 6 volumes (Rome, 1755), et d'autres œuvres non moins considérables. On trouvera une bio-bibliographie synthétique dans Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, III, coll. *Studi*

e Testi 146 (Vatican, 1949), p. 444-455; à compléter par le volume spécial publié à l'occasion du deuxième centenaire de la mort d'Assemani par la revue *al-Mašriq* 62 (Beyrouth, 1968), p. 257-894, et notamment l'étude du P. Anṭuwān Ḍaw (Antoine Daou) sur sa vie et ses œuvres (p. 260-271). La bibliographie sur notre Assemani est très abondante.

* * *

Quant à la *BO*, c'est incontestablement le plus beau monument sur la littérature syriaque. Dans son état actuel, l'ouvrage se présente en 3 volumes, le troisième étant divisé en deux parties, chacune plus grosse que les volumes précédents. En voici le contenu:

BO I: Auteurs Syriens Orthodoxes (*i.e.* antérieurs au schisme, maronites, melkites, et chaldéens);

BO II: Auteurs Syriens Jacobites

BO III 1: Auteurs Syriens Nestoriens. C'est là que se trouve (p. 1-362) le fameux *Catalogue des Auteurs Nestoriens* de 'Abdīšū' de Nisibe, composé vers 1298. Assemani l'édita, le traduisit et en donna un abondant commentaire.

BO III 2: Dissertation (d'un millier de pages) sur les Nestoriens, concernant la Théologie, la Liturgie, le Droit, l'Histoire, la Géographie, etc. [A noter que l'année suivante, en 1730, l'auteur publiera également un *De Syris Monophysitis Dissertatio*, qui ne fera pas partie de la *BO*].

Le projet d'Assemani était autrement plus vaste. Il prévoyait douze volumes répartis comme suit:

4: Auteurs grecs et latins;
5: Versions bibliques syriaques et arabes
6: Livres ecclésiastiques des Syriens
7: Collections canoniques syriaques
8: Collections canoniques arabes
9: Versions syriaques et arabes des auteurs grecs
10: Auteurs arabes chrétiens
11 et 12: Auteurs arabes musulmans.

Mais les occupations administratives et pastorales d'Assemani ne lui permirent pas de poursuivre son grand projet.

L'intérêt majeur de la *BO* réside dans le fait qu'Assemani y cite, à propos de chaque auteur et de chaque opinion, de nombreux textes syriaques et arabes, toujours accompagnés de leur traduction latine. Or, vu l'érudition et la documentation vraiment exceptionnelles d'Assemani, cette *BO* est une mine de renseignements; bien souvent, nous ne possédons encore aujourd'hui d'autre information sur tel auteur, tel texte, voire tel thème, que ce qu'il nous en a rapporté! Et si les conceptions et les jugements de l'Auteur ne sont pas toujours conformes à nos critères, du moins sa documentation est-elle de première main. De ce fait, la *BO* est constamment citée, non seulement par les syriacisants (cela va de soi!), mais aussi par les

spécialistes de la littérature arabe chrétienne. Ainsi, Georg GRAF cite notre *BO* plusieurs *centaines* de fois dans sa *GCAL*!

Mais cet ouvrage si fondamental pour les études syriaques et arabes chrétiennes ne se trouvait plus que dans les grandes bibliothèques, et était même introuvable chez les antiquaires. Aucun particulier ne pouvait se le procurer, ce qui en limitait beaucoup l'usage. D'où la réédition.

* * *

Dans cette réédition, deux améliorations ont été introduites:

D'une part, le format a été réduit, rendant l'ouvrage maniable, sans rien perdre cependant de sa lisibilité. Alors que l'original mesure 25×36 cm, la réédition ne mesure que 17×25 cm, soit moins que la moitié de l'original.

D'autre part, Mgr Joseph-Marie Sauget y a ajouté une postface, précieuse dans sa brièveté. En une vingtaine de pages, il donne divers tableaux de correspondance entre les manuscrits cités dans la *BO*, appartenant à quatorze fonds différents, et les cotes actuelles de ces manuscrits à la Bibliothèque Vaticane. Cette postface évitera aux chercheurs des heures de recherches fastidieuses, et nul mieux que le *scriptor orientalis* de la Vaticane ne pouvait l'écrire.

En ce qui concerne la présentation, elle est vraiment parfaite. La reproduction est d'une netteté qui ne laisse rien à désirer, et l'encre y est bien noire. Même les notes, en tout petits caractères, sont facilement lisibles. Le papier, très blanc, est solide. La couverture en carton est recouverte de toile. Un seul défaut: les éditeurs ont relié ensemble les tomes III 1 et III 2, alors que chacun des deux volumes est plus gros que le tome I ou le tome II; ce tome III a ainsi 10 cm d'épaisseur, ce qui le rend moins maniable. Cependant, malgré cette épaisseur, pas un millimètre de la marge n'est perdu, quand on ouvre le livre au milieu.

On ne peut que se réjouir de l'heureuse initiative de la Georg Olms Verlag, qui contribue ainsi au renouveau des études syriaques et arabes chrétiennes. Outre les particuliers qui pourront désormais avoir à disposition cet instrument de travail, il faut recommander cette réédition à toute bibliothèque scientifique religieuse, même à celles qui possèdent déjà l'original. De par son format et la qualité du papier comme de la reliure, elle sera plus accessible; on pourra ainsi préserver quelque peu l'édition originale in-folio. De plus, cette réédition permettra aux bibliothèques de photocopier désormais les pages utiles aux chercheurs, ce qui est pratiquement impossible sur l'original, vu son poids et ses dimensions.

SAMIR Khalil, S.J.

A Tribute to Arthur Vööbus. Studies in Early Christian Literature and its Environment, Primarily in the Syrian East, Edited by Robert H. FISCHER, Chicago, The Lutheran School of Theology 1977, pp. 442+25 plates.

Si tratta di *Festschrift* in occasione del ritiro dalla cattedra, di cui era titolare, del grande orientalista estone, Arthur VÖÖBUS.

Il volume contiene un ritratto fotografico del Vööbus, un saluto del curatore, Robert H. FISCHER (pp. X-XI), un poemetto siriaco composto per l'occasione dal sirofono Abrohom NŪRO (p. XII), una premessa, pure del curatore (pp. XIII-XV), un *Curriculum vitae* del festeggiato (pp. XVII-XVIII), una *Tabula gratulatoria* o elenco di persone e istituti (in tutto 454) che hanno voluto figurare esplicitamente in questo plebiscito di omaggio.

Si susseguono quindi 36 saggi scientifici, raggruppati in 4 diverse sezioni, a seconda che trattano di fonti patristiche, di problemi esegetico-filologici, di storia patristica o di storia ecclesiale e culturale.

Tra gli autori di tali lavori figurano siriacisti quali BECK, BROCK, DRAGUET, GRAFFIN, GRIBOMONT, GUILLAUMONT, DE HALLEUX, MACOMBER, MURRAY, NEUSNER, QUISPEL, SANDERS, SAUGET, STROTHMANN, WIESSNER, per citarne solo alcuni.

I contributi costituiscono una antologia di validi apporti: vi si annuncia la scoperta di un frammento della Syroexapla; di una pagina, finora ignota, di Teodoro di Mopsuestia; di una omelia cattedrale di Severo d'Antiochia che si riteneva perduta; vi si studiano i rapporti fra modelli religioso-culturali giudaici e giudeo-cristiani e modelli siro-cristiani, questi ultimi, a loro volta, influenti su modelli islamici; si precisano i contorni di figure patristiche, come di Quadrato, di Taziano, di Afraate, di Panteno, di Efrem, di Macario il Grande, di Pietro d'Antiochia e di Damiano d'Alessandria, di Mosè Bar Kefa; si illuminano di nuova luce, in base a documenti siriaci, il concilio di Seleucia-Ctesifonte del 410 e i sinodi imperiali del sesto secolo, nonché la famosa controversia dei Tre Capitoli; si affronta il problema della convivenza fra Cristiani siriaci e Musulmani. Due articoli trattano del battesimo. Un saggio si occupa della liturgia in lingua siriaca e un altro dei digiuni liturgici presso i Cristiani del Sud dell'India. Uno studio tratta di ascesi monastica. Un altro descrive varie denominazioni in seno all'Ebraismo, in base a testi siriaci. Un saggio è dedicato a figure retoriche proprie della letteratura siriaca. Un altro tratta di archeologia e di storia dell'arte.

Pochi saggi, come il primo, sul Nuovo Testamento in copto, e l'ultimo, su Lutero e i libri deuterocanonici, esulano dal territorio del siriaco. Del resto, il sottotitolo del volume annuncia già questa predilezione siriacista. Infatti, Athur VÖÖBUS, da quando, nel 1942, pubblicò la sua dissertazione dottorale in lingua estone sul monachesimo siriaco, ha continuato a pubblicare di preferenza in quel campo. Semmai, l'ambito siriacista abbracciato da VÖÖBUS è più

vasto di quello compreso dagli studi offertigli in omaggio. Per esempio, tra quelli, manca uno studio sul diritto siro-cristiano. Eppure Vööbus ha affrontato in più di una sua opera, anche monumentale, questa specialità.

Lo si può constatare scorrendo le 23 pagine della sua bibliografia che seguono appunto i saggi dei colleghi ammiratori (pp. 391-413). Le numerosissime voci, allineate cronologicamente in due sezioni (delle monografie e degli articoli) costituiscono un altro motivo per farci apprezzare ancora più l'iniziativa. Qui, l'immensa produzione letteraria del festeggiato, più che lo scarno *curriculum vitae* delle prime pagine, lo fa davvero giganteggiare agli occhi del lettore. In essa sono elencati, non solo gli scritti effettivamente apparsi, cioè 61 monografie e 220 articoli, ma anche quelli, già licenziati dall'A., che attendono presso case editrici o redazioni di periodici, di vedere la luce. Tra questi scritti più che « in pectore », la bibliografia annuncia, per esempio, cataloghi di raccolte manoscritte siriache visitate dal Vööbus nel corso degli oltre trenta viaggi nel Vicino Oriente e un primo volume di una storia della letteratura siriaca che siamo veramente desiderosi di avere presto tra mano.

Corredano il volume alcuni indici analitici indubbiamente utili e lo chiude una serie di 25 tavole fotografiche fuori testo, riproducenti fogli di codici manoscritti che il Vööbus ha fotografato durante i suoi numerosi viaggi di ricerca. Tra le tavole vi è pure una panoramica dell'archivio fotografico nel quale il Vööbus conserva centinaia di films di manoscritti siriaci.

Tutta l'opera insomma corrisponde al titolo: è un solido, dignitoso tributo a uno dei più meritevoli siriacisti odierni.

V. Poggi S.J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

ARCO MAGRI Melina, *Un canone inedito di Teodoro Studita nel Cod. Messanensis Gr.* 153. (Estratto dal volume « Umanità e storia »; Scritti in onore di Adelchi Attisani) pp. 85-101.

— *L'inedito Canon de requie di Andrea Cretese.* (Estratto da « Helikon » Anni IX-X - 1969-1970) pp. 475-513.

AZNAVORIAN Zareh, *Manr srbagroutiunner že. darou Kilikioj katolikosats žamanakagroutian mez* (Piccole correzioni della cronologia del XV secolo dei Catolicos di Cilicia) Estratto da « Hask », 1975-77, Antilias 1978 67 p.

BALTHASAR Hans Uhr von, *Gloria, Un'estetica teologica*, vol. VII, *Nuovo Patto*, Tr. ital. di MANICARDI Gildo e SOMMAVILLA Guido, Jaca Book, Milano 1977, pp. 494.

BALTHASAR Hans Uhr von, *Cattolico*, Tr. ital., Jaca Book, Milano 1976, pp. 146.

BÜHLER Georg, *Podrecznik sanskrytu*, Przekład i opracowanie Bolesław Baranowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1977, 352 p.

Cuadernos de Investigación Historica, Tom. 1, 1977, Publicación cuatrimestral del Seminario « Cisneros » de la Fundación Universitaria Española, Madrid 1977, in 8°, 231 p.

EPETERIS *τοῦ Κέντρου 'Ερεύνης τῆς 'Ιστορίας τοῦ 'Ελληνικοῦ δικαίου,* 'Εκδ. 'Ακαδεμία 'Αθηνῶν, Τομ. 22 (1975), ἐν 'Αθήναις 1977, p. 183.

GIUSTI Wolf, *Tra Pietroburgo e Roma: Annotazioni su Gogol'*, Licosa Editrice, Firenze 1978, 97 p.

HAUSHERR Irénée, *The Name of Jesus.* Translated by Charles Cummings OCSO, Cistercian Publications, Kalamazoo, Mich. 1978, VIII+358 p.

IOHANNIS CAESARIENSIS presbyteri et grammatici: *Opera quae supersunt*, Edidit Marcellus Richard, Appendicem suppeditante Michaele Aubineau, (Corpus Christianorum Series Graeca 1) Brepols, Turnhout 1977, LVIII+167 p.

IVINSKIS Zenonas, *Lietuvos istorija iki Vytauto Didžijo mirties*, Lietivių Kataliku Mokslo Akademija, Roma 1978, Tom. I., 411 p., carta geog.

JEDIN Hubert, *Storia della Chiesa* (diretta da) vol. III, BAUS Karl, BECK Hans-Georg, EWIG Eugen, VOGT Herman Josef, *La Chiesa tra Oriente e Occidente*, Pref. all'ed. ital. di GUERRIERO Elio, Trad. e aggiornamento bibliogr. di TOSTI Luciano, Jaca Book, Milano 1978, XXXII + 432 p.

— vol. IV, BECK Hans-Georg, EWIG Eugen, JUNGMANN Joseph Andreas, *Il primo Medioevo* (sec. VIII-XII) Pref. all'ed. ital. di PROSDOCIMI Luigi, Trad. di MION Giorgio, Appendice bibliogr. di ARDUINI Maria Luisa, Jaca Book, Milano 1978, XLII + 710 p.

— vol. VIII/1, AUBERT Roger, BECKMANN Johannes, LILL Rudolf, *Tra Rivoluzione e Restaurazione*, Pref. all'ed. ital. e Aggiornamento bibliogr. di TRANIELLO Francesco, Trad. di GUASCO Maurilio.

FORNARO Mauro, OTTRIA Guido, ARMANO Giampiero, Jaca Book, Milano 1977, XL + 336 p.

MONACHINO Vincenzo, S.I., *S. Ambrogio e la cura pastorale a Milano nel secolo IV. Centenario di S. Ambrogio* 374-1974. Centro Ambrosiano di Documentazione, Milano 1973, 317 p.

NOWICKI Paweł, *Hebrajszczyzna biblijna, Wprowadzenie*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1978, 172 p.

PALLAS Demetrios, *Ἡ Παναγία τῆς Σκρίπους. Ὡς μετάπλασης τῆς παλαιοχριστιανικῆς ἀρχιτεκτονικῆς σὲ μεσαιωνικὴ βυζαντινή* (Ἀνατυπ. „Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Στερεοελλαδικῶν μελετῶν", T. ΖΓ') Ἀθῆναι 1976-77, p. 80 + tav. 4.

PAPADOPOULOS Antonios, *Θεολογικὴ γνωσιολογία κατὰ τοὺς νηπτικοὺς Πατέρας* (Ἀνάλεκτα Βλατάδων, 25) Πατριαρχικὸν Ἵδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, Θεσσαλονίκη 1977, in 8°, p. 174.

PAPOULIDIS Konstantinos, *Οἱ Ρῶσοι ὀνοματολάτραι τοῦ Ἁγίου Ὄρους*, Ἵδρυμα Μελετῶν Χερσονήσου τοῦ Αἵμου, Θεσσαλονίκη 1977, p. 221 tav. 5.

PLOUMIDIS Georgios, *Διάγραμμα τῶν ἀρχειακῶν πηγῶν τῆς Νεοελληνικῆς Ἱστορίας* (Βιβλιοθήκη Ἱστορικῶν Μελετῶν, 114) Ἀθῆναι 1978.

SCHMID Hans Heinrich, *Sālôm. La pace nell'antico Oriente e nell'Antico Testamento* (Studi Biblici 44) Paideia Editrice, Brescia 1977, 129 p.

SCHUNGEL-STRAUMANN Helen, *Decalogo e comandamenti di Dio* (Studi Biblici 42) Paideia Editrice, Brescia 1977, 155 p.

STAROWIEYSKI Marek, « *Karmię Was tym, czym sam żyję* », *Ojcowie Kościoła komentują ewangelie niedzielne roku A* (Ojcowie żywi, I) Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1978, 399 p.

VOULGARAKIS Elia Antonios, *Αἱ Κατηχήσεις τοῦ Κυρίλλου Ἱεροσολύμων Ἱεραποστολικὴ θεώρησις* (Ἀνάλεκτα Βλατάδων, 24) Πατριαρχικὸν Ἵδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, Θεσσαλονίκη 1977, p. 674.

INDEX VOLUMINIS XLIV - 1978

1. - LUCUBRATIONES

M. ARRANZ S.J., *L'office de l'Asmatikos Hesperinos (« vêpres chantées » de l'ancien Euchologe byzantin.* I[e] Partie: *Les prieres* . . . 107–130
II[e] Partie: *La Psalmodie* . . . 391–419
E. BECK O.S.B., *Die Hyle bei Markion nach Ephräm* . . . 5–30
E. J. CUTRONE, *Cyril's Mystagogical Catecheses and the Evolution of the Jerusalem Anaphora* . . . 52–64
P. J. FEDWICK, *A Commentary of Gregory of Nyssa or the* 38[th] *Letter of Basil of Caesarea* . . . 31–51
J.-M. FIEY O.P., *Une figure pleine de contrastes: le patriarche nestorien Abraham III Abrāza* (906-937) . . . 420–421
H. HUSMANN, *Syrischer und byzantinischer Oktoëchos. Kanones und Qanune* . . . 65–73
J. KRAJCAR S.J., *Jesuits and the Genesis of the Union of Brest* 131–153
F. PAVERD Van de, *Confession (exagoreusis) and Penance (exomologesis) in De Lepra of Methodius of Olympus:* 1[st] Part . . . 309–341
G. PODSKALSKY S.J., *Zum Projekt einer theologischen Literaturgeschichte der Kiever Rus'* (988-1237) . . . 154–169
SAMIR Khalil S.J., *Le codex Kacmarcik et sa version arabe de la liturgie alexandrine* . . . 74–106
Le codex Kacmarcik et sa version arabe du Basile alexandrin 342–390
J. TIMKEN MATTHEWS, *The Byzantine Use of the Title Pantocrator* . . . 442–462
B. SCHULTZE S.J., *Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung* . . . 273–308

2. - COMMENTARII BREVIORES

E. CAVALCANTI, *I due discorsi, ' De pauperibus amandis ' di Gregorio di Nissa* . . . 170–180
I. G. PASSARELLI, *Nota su di una raffigurazione del Pantocrator a Dečani* . . . 181–189
SAMIR Khalil S.J., *Al-As'ad Ibn al-'Assāl copiste de Jean Damascène à Damas en* 1230 . . . 190–194
— *La "Geschichte des arabischen Schrifttums" et la littérature arabe chrétienne* . . . 463–472

3. – RECENSIONES

ALECCI A., *Per una bibliografia di manoscritti slavi* (M. Lacko) 514

AMATO P., *Iconografia cristologica in terra di Bari* (ss. XI-XIII) (P. Stephanou) 253–255

ANGOLD M., *A Byzantine Government in Exile* (E. Merendino) 244–244

ARŠAROUNI Grigoris, *Commentaire du Lectionnaire* par M. FROIDEVAUX (V. Poggi) 501

ASSEMANUS J. S., *Bibliotheca Orientalis Clementino Vaticana* (reproduction anastatique) (SAMIR Kh.) 527–529

AYALON D., *Studies on the Mamluks of Egypt* (1250-1527) (V. Poggi) 227–228

BAARDA T., *The Gospel Quotations of Aphrahat the Persian Sage* (R. Murray) 523–526

BASILACE N., *Gli encomi per l'imperatore e per il patriarca*, a cura di R. MAISANO (E. Merendino) 250–252

Biblia Patristica, Index des citations bibliques dans la littérature patristique, 3e *s.*, *Origène excepté* (I. Ortiz de Urbina) . . 521–522

BIENART W. A., *Allegoria und Anagoge bei Didymos dem Blinden von Alexandria* (J. D. Baggarly) 203–206

BJERRE-ASPEGREN K., *Bräutigam, Sonne und Mutter* (R. A. Klostermann) 206–210

BONINI R., *Introduzione allo studio dell'età giustinianea* (C. Capizzi) 244–245

BOYLE J. A., *The Mongol World Empire* 1206-1370 (V. Poggi) 490

CAMPAGNANO A. (v. ORLANDI T.) 486–487

CAPIZZI C. (v. DIEHL Ch.) 245–246

CYRILLE d'Alexandrie, *Dialogues sur la Trinité* par G. M. DURAND (R. Žužek) 486

DARROUZÈS J. (v. LAURENT V.) 248–250

DIEHL Ch., *Storia dell'Impero bizantino*, tr. di C. CAPIZZI (Redazione) 245–246

DIETRICH A., (v. *Synkretismus*) 225–227

DURAND G. M. (v. CYRILLE d'Alexandrie) 486

DVORNIK F., *Photian and Byzantine Ecclesiastical Studies* (G. Nedungatt) 246–247

Esprit (*le Saint-*) *dans la Liturgie* (R. Žužek) 211–214

FABBRINI F., *L'Impero di Augusto come ordinamento sovrannazionale* (C. Capizzi) 218–221

FLEISCHHAUER I., *Philosophische Aufklärung in Russland* (E. Huber) 513–514

FRASSON G. (v. Pseudo-EPIPHANIUS) 241–242

FROIDEVAUX M. (v. KEROUZIAN) 500

GAUTIER P., (v. NICEPHORI BR.) 252–253

GRULICH R., *Die Unierte Kirche in Mazedonien* 1856-1919 (M. Lacko) 257–258

GUIDETTI A., *Padre Fausti* (V. Poggi) 237–238

GUILLOU A., *Aspetti della civiltà bizantina in Italia: società e cultura* (C. Capizzi) 501–504
History (A) of the Crusades (K. M. SETTON, Ed.), vol. III (V. Poggi) 232–235
Jahrbuch für Antike und Christentum, Jahrg. 17. (1974) (W. de Vries) 222–224
KAVVADAS S. D., Ἁρμολουσικά (C. Capizzi) 504–505
KEROUZIAN Y. O., *Armênia e Roma ... nos anos de* 190 *A.C.* - 397 *D.C.* (V. Poggi) 500
LADARIA L. F., *El Espiritu Santo en San Hilario de Poitiers* (R. Žužek) 484–486
LAURENT V. et DARROUZÈS J., *Dossier grec de l'Union de Lyon* 1273-1277 (C. Capizzi) 248–250
LEXIKON DER ANTIKE (E. Merendino) 224–225
LEXIKON DES MITTELALTERS, Aachen-Almohaden (Samir Kh.) 476–477
MAISANO R. (v. BASILACE) 250–252
MARESCA (v. ORLANDI T.) 486–487
MARX J., *Filioque und Verbot eines anderen Glaubens auf dem Florentinum* (C. Capizzi) 481–484
MAYER H. E., *Bistümer, Klöster und Stifte im Königreich Jerusalem* (V. Poggi) 508–509
McLELLAND J. C., *God the Anonymous in Alexandrian Theology* (R. Žužek) 479–480
MEYENDORFF J., *Byzantine Theology* (G. Podskalsky) . . . 195–197
MOOLAVEETIL L., O.I.C., *Yākōbinre Annāphura* (G. Nedungatt) 218
MÜLLER L., *Dostoevskij* (B. Schultze) 518
NICEFORO BASILACE (v. BASILACE) 250–252
NICEPHORI BRYENNII *Historiarum Libri quattuor* par P. GAUTIER (E. Merendino) 252–253
ONASCH K., *Der verschwiegene Christus. Die Poetisierung des Christentums in Dostojewski* (B. Schultze) 514–518
ORLANDI T., A. CAMPAGNANO e A. MARESCA, *Quattro Omelie Vita del Crisostomo, Encomi dei* 24 *Vegliardi e di Michele Arcangelo* (V. Poggi) 486–487
PALLAS D. I., *Les monuments paléochrétiens de Grèce découverts de* 1959 *à* 1973 (C. Capizzi) 492–493
PELEKANIDIS St., Μελέτες παλαιοχριστιανικῆς καὶ βυζαντινῆς Ἀρχαιολογίας (I. G. Passarelli) 491–492
PODSKALSKY G., *Theologie und Philosophie in Byzanz* (B. Schultze) 197–203
Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie (T. Špidlik) 210
Pseudo-EPIPHANIUS, *Sermo de Antichristo*, a cura di G. FRASSON (C. Capizzi) 241–242
RILEY H. M., *Christian Initiation* (J. Mateos) 487–488
SANJIAN A. K., *A Catalogue of Medieval Armenian Manuscripts in the United States* (U. Zanetti) 240–241
ЩЕПКИНА М. В., Миниатюры Хлудовской Псалтыри (I. G. Passerelli) 519–521
SCHEDL U., *Muḥammad und Jesus* (V. Poggi) 498–500

SCHÖNBORN Chr. von, *L'icone du Christ* (T. Špidlík) 480–481
SCHWERTNER S., *IATG. Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* (SAMIR Kh.) 473–476
SCHWINGES R. C., *Kreuzzugsideologie und Toleranz* (V. Poggi) 229–231
SINISHTA G., *The fulfilled Promise* (V. Poggi) 238–239
SINOR D., *Inner Asia and its Contacts with Medieval Europe* (V. Poggi) 235–237
SOETENS U., *Le Congrès eucharistique de Jérusalem* (1893) (V. Poggi) 509–512
SORGE G., *I Maroniti nella storia* (V. Poggi) 489–490
SPATHARAKIS I., *The Portrait in Byzantine Illuminated Manuscripts* (C. Capizzi) 255–256
SPRENGER N., *Konkordanz zum syrischen Psalter* (I. Ortiz de Urbina) 521–522
STROTHMANN W., *Makarios/Symeon. Das arabische Sondergut* (Samir Kh.) 498-500
STRUNK O., *Essays on Music in the Byzantine World* (H. Husmann) 505–506
Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano (V. Poggi) 478
Synkretismus im syrisch persischen Kulturgebiet (herausgegeben von A. DIETRICH) (I. Ortiz de Urbina) 225-227
VAVANIKUNNEL G., *Die eucharistische Katechese der Anaphora der Addai und Mari in der syro-malabarischen Kirche gestern und heute* (G. Nedungatt) 218
VELYKYJ A. G., ČSVV, *Z litopisu chrystyans'koi Ukrainy* (G. Olšr) 258–260
(VÖÖBUS A.), *A Tribute to A. Vööbus* (V. Poggi) 530–531
WILKINSON J., *Jerusalem Pilgrims before the Crusades* (V. Poggi) 506–508

GIOACCHINO PATTI, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 24-XI-1978 – E. Huber S. J. *Rect. Pont. Inst. Or.*

Tipografia S. Pio X - Via degli Etruschi, 7-9 — 00185 ROMA